teddalucida

COLECŢIE

DE SPIRITUALITATE UNIVERSALĂ coordonată de ANDREI PLEŞU

CLIVE STAPLES LEWIS (29 nov. 1898, Belfast 22 nov. 1963, Oxford), critic şi istoric literar, moralist, apologet, poet şi romancier englez. După studii strălucite la Oxford, carieră universitară în domeniul literaturii medievale şi renascentiste la Oxford (Magdalen Collège) şi Cambridge. După o perioadă de ateism, descoperă, în 1929, existenţa lui Dumnezeu şi se converteşte la creştinism în Biserica anglicană. Din acest moment se consacră literaturii apologetice într-o lungă serie de cărţi universal apreciate, pledoarii de o mare rigoare logică, pline totodată de căldură şi putere de convingere. În 1956 se căsătoreşte cu Joy Davidman Gresham, evreică americană, fostă comunistă atee, convertită la creştinism prin lectura cărţilor sale. Activitate scriitoricească prodigioasă, concretizată în peste cincizeci de volume în toate genurile.

Critică şi istorie literară: The Allegory of Love (1936), English Literature in the Sixteenth Century (1954).

Apologetică şi etică creştină: The Pilgrim Regress (1933); The Problem of Pain (1940); The Screwtape Letters (1942); Christian Behaviour (1943); Beyond Personality (1944); Mere Christianity (1952; în româneşte, Creştinismul redus la esenţe, 1988), The Four Loves (1960) etc.

Romane de ficţiune ştiinţifică, cu miză religioasă: *Out of the Silent Planet* (1938); *Perelandra* (1943).

Scrieri pentru copii: The Lion, the Witch, and the Wardrobe (1950); *Prince Caspian* (195 l); *The Voyage of the Daron Treader* (1952).

O importantă scriere autobiografică: *Surprinsed by Joy*

(1955).

C. S. LEWIS

DESPRE MINUNI CELE PATRU IUBIRI PROBLEMA DURERII

H U M A N I T A S BUCUREŞTI

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

C.S. LEWIS MIRACLES

© C.S. Lewis Pte Ltd, 1947 THE FOUR LOVES e C.S. Lewis Pte Ltd, 1960 THE PROBLEM OF PAIN e C.S. Lewis Pte Ltd, 1947

© HUMANITAS, 1997, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973 – 28 – 0764 – 4

DESPRE MINUNI

Cercetare preliminară Traducere din engleză de SORIN MĂRCULESCU

Pentru

Cecil şi Daphne Harwood

Printre coline, un meteorit zace imens; de muşchiul gros cuprins, blând ploi şi vânturi lent l-au şlefuit şi muchiile pietrei le-au destins.

Şi-astfel Pământul mistuie uşor tăciunii rupţi din sideralul foc, schimbând pe translunarul călător în băştinaş, din Anglia de loc.

Nu-i de mirare că hoinari ca el îşi află-n poala Terrei locul scris, căci pân’ la cel din urmă firicel, din alte spaţii tot i-a fost trimis.

Tot ce-i pământ odinioară cer a fost, şi tot din soare i-a căzut sau dintr-un astru smuls în zbor stingher şi-n flacăra-i hulpavă reţinut.

Şi dacă stropi târzii mai cad şi-acum din cer, la fel plăsmuitoru-i scop Îi modelează, ca-n vechimi de drum, al ploii de-aur fericit potop.

C. S. L.

I. Sfera cărţii de faţă

Pentru cei care vor şi găsească o dezlegare e de mare folos să ştie şi pună bine problema. Căci rezultatul fericit al cercetării depinde de dezlegarea problemelor puse anterior.

ARISTOTEL, Metafizica, III, 11

În toată viaţa mea nu am întâlnit decât o singură persoană care pretinde că a văzut o stafie. Şi partea interesantă a întâmplării este că acea persoană nu credea în nemurirea sufletului înainte de a fi văzut stafia şi a continuat să nu creadă şi după ce a văzut-o. Ea susţine că cele văzute trebuie să fi fost o iluzie sau o festă a nervilor. Şi, evident, e posibil să aibă dreptate. A vedea nu e totuna cu a crede.

Din acest motiv, la întrebarea dacă există minuni nu se poate răspunde niciodată numai pe baza experienţei. Orice eveniment care ar putea pretinde că este o minune e, în ultimă instanţă, ceva oferit simţurilor noastre, ceva văzut, auzit, pipăit, mirosit sau gustat. Şi simţurile noastre nu sunt infailibile. Dacă ni se pare că s-a întâmplat ceva extraordinar, putem spune oricând că am fost victime ale unei iluzii. Dacă susţinem o filosofie care exclude supranaturalul, asta vom spune întotdeauna. Ceea ce învăţăm din experienţă depinde de ce tip de filosofie punem în practică. E inutil deci să apelăm la experienţă înainte de a lămuri, cât mai bine cu putinţă, problema filosofică.

Dacă experienţa nemijlocită nu poate demonstra sau infirma miraculosul, cu atât mai puţin o poate face istoria.

Mulţi cred că putem decide dacă în trecut a avut loc o minune prin examinarea mărturiei „potrivit regulilor obişnuite ale investigaţiei istorice”.

Dar regulile obişnuite nu pot fi aplicate înainte de a decide dacă minunile sunt posibile şi, în caz afirmativ, cât de probabile sunt. Pentru că, dacă sunt imposibile, dovezile istorice, oricât de multe, nu ne vor convinge. Dacă ele sunt posibile, dar extrem de improbabile, atunci numai evidenţa matematic demonstrativă ne va convinge: şi de vreme ce istoria nu furnizează niciodată un asemenea grad de evidenţă, ea nu ne poate convinge niciodată că o minune a avut cu adevărat loc. Dacă, pe de altă parte, minunile nu sunt intrinsec improbabile, mărturiile existente vor fi de ajuns pentru a ne convinge că au avut loc un număr însemnat de minuni. Rezultatul anchetelor noastre istorice depinde astfel de opiniile filosofice pe care le-am cultivat înainte de a fi început să examinăm mărturiile. Problema filosofică are deci întâietate.

Iată un exemplu despre ceea ce se întâmplă dacă omitem obligaţia filosofică preliminară şi ne grăbim să ajungem direct la cea istorică. Într-un comentariu popular al Bibliei vom găsi o discuţie despre data la care a fost scrisă cea de-a patra Evanghelie. Autorul spune că ea trebuie să fi fost redactată după execuţia Sfântului Petru deoarece, în cea de-a patra Evanghelie, Cristos este reprezentat ca prezicând execuţia Sfântului Petru. „O carte”, crede autorul, „nu poate fi scrisă înaintea evenimentelor la care se referă”. Fireşte că nu poate, decât dacă au loc predicţii adevărate. Dacă da, atunci acest argument al

1 Aristotel, *Metafizica*, traducere de Ştefan Bezdechi, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1965, p. 100. (*n.t.*)

datării se prăbuşeşte. Or, autorul nu a discutat deloc

dacă predicţiile reale sunt posibile. El consideră (poate inconştient) ca de la sine înţeles că nu sunt. S-ar putea să aibă dreptate: dar dacă are, el nu a descoperit acest principiu prin investigaţie istorică. Neîncrederea în predicţii şi-a transplantat-o în opera istorică luând-o, aşa zicând, de gata. Dacă nu ar fi procedat astfel, nu ar fi putut ajunge la concluzia sa despre datarea celei de-a patra Evanghelii. Lucrarea sa este, aşadar, absolut inutilă pentru cineva care vrea să ştie dacă predicţiile există într-adevăr. Autorul începe să lucreze doar după ce a răspuns deja negativ la întrebare şi pe temeiuri pe care nu ni le împărtăşeşte niciodată.

Cartea de faţă e concepută ca un demers preliminar la cercetarea istorică. Nu sunt istoric profesionist şi ca atare nu voi examina mărturiile istorice în favoarea minunilorcreştine. Efortul meu urmăreşte să-i pună pe cititori în situaţia de a o face. Nu e de niciun folos să recurgem la texte înainte de a ne face o idee despre posibilitatea sau probabilitatea miraculosului. Cei care admit că nu pot avea loc minuni îşi pierd pur şi simplu timpul recurgând la texte: ştim dinainte ce rezultate vor găsi de vreme ce au început prin a socoti rezolvată tocmai chestiunea litigioasă.

I. Naturalistul şi supranaturalistul

„Doamne, Dumnezeule! * exclami doamna Snip, „există oare vreun loc unde oamenii se încumeţi şi triiasci pe pământ?” „Eu unul n-am auzit niciodată de oameni care trăiesc sub pământ*, răspunse Tim, „înainte să ajung în Ţara Uriaşilor. * „Să ajungi în Ţara Uriaşilor! * strigă doamna Snip, „cum adică, nu e peste tot Ţara Uriaşilor?”

ROLAND QUIZZ, Giant-Land, cap. XXXII

Folosesc cuvântul minune sau miracol pentru a

denumi o interferenţă a puterii supranaturale cu Natura[1]. Dacă pe lângă Natură nu există şi altceva care ar putea fi numit Supranaturalul, nu ar putea exista miracole. Sunt oameni care cred că nu există nimic în afara Naturii: îi voi numi naturalişti. Alţii consideră că, dincolo de Natură, există şi altceva: îi voi numi supranaturalişti. Prima noastră întrebare este dacă au dreptate naturaliştii sau supranaturaliştii. Şi aici se iveşte şi prima noastră dificultate.

Înainte ca naturalistul şi supranaturalistul să-şi poată începe discuţia despre deosebirea lor de opinie, ei trebuie să posede, desigur, o definiţie acceptată atât a Naturii cât şi a Supranaturii. Din nefericire e însă aproape imposibil să obţinem o asemenea definiţie. Tocmai pentru că naturaliştii cred că nu există nimic în afara Naturii, cuvântul Natură înseamnă pentru ei pur şi simplu „totul" ori „spectacolul total" sau „orice există". Şi dacă asta este ceea ce înţelegem prin Natură, atunci, fireşte, nu există nimic altceva. Adevărata dispută dintre el şi supranaturalist ne-a scăpat. Unii filosofi au definit Natura drept „ceea ce percepem cu ajutorul celor cinci simţuri ale noastre". Dar şi definiţia aceasta e nesatisfăcătoare, deoarece emoţiile nu ni le percepem în felul acesta, şi totuşi ele sunt pe cât se pare evenimente „naturale". În scopul de a evita impasul şi de a descoperi care anume este realmente dezacordul dintre naturalişti şi supranaturalişti trebuie să abordăm problema într-o manieră mai ocolită.

---

1 Această definiţie nu coincide cu aceea pe care ar da-o mulţi teologi. Eu o adopt pentru că o socotesc ca pe un progres faţă de definiţiile lor nu din alt motiv decît că, prin caracterul ei frust şi „popular*, ea îmi îngăduie să tratez mai lesne întrebările pe care „cititorul obişnuit* le are pesemne în minte atunci cînd ia în mînă o carte despre minuni.

Încep prin a lua în considerare următoarele propoziţii. (l) Aceia sunt oare dinţii lui naturali sau o proteză? (2) Câinele în stare naturală este acoperit cu purici. (3) îmi place să fug de pământurile lucrate şi de şosele şi să fiu singur cu Natura. (4) Fii natural. De ce eşti atât de afectat? (5) Am greşit poate că am sărutat-o, dar a fost foarte natural.

Firul unei semnificaţii comune poate fi lesne identificat în toate aceste aplicaţii. Dinţii naturali sunt cei care cresc în gură, pe ei nu trebuie să-i proiectăm, să-i confecţionăm sau să-i fixăm. Starea naturală a câinelui e cea în care s-ar afla dacă nimeni nu i-ar preveni-o cu ajutorul apei şi al săpunului. Ţinutul unde Natura domneşte în chip suveran este acela în care solul, vremea şi vegetaţia îşi produc rezultatele neajutorate şi nestânjenite de către om. Comportamentul natural este acela pe care oamenii l-ar manifesta dacă nu şi-ar da toată silinţa să-l deformeze. Sărutul natural este sărutul care ar fi dat dacă nu ar interveni consideraţiile morale sau cele dictate de prudenţă, în toate exemplele, Natură înseamnă ceea ce se întâmplă „de la sine” sau „fără nicio intervenţie”: ceea ce nu îţi cere nicio trudă sau ceea ce obţii dacă nu iei nicio măsură pentru a-i pune capăt. Cuvântul grecesc pentru Natură (physis) este legat de verbul grecesc care înseamnă „a creşte”. Latinescul Natura, de verbul „a se naşte”. Natura reprezintă ceea ce apare, izvorăşte, survine sau continuă fără nicio intervenţie din afară: ceea ce este dat, ceea ce există deja, ceea ce e spontan, neintenţionat, nesolicitat.

Convingerea naturalistului este că Faptul ultim, lucrul dincolo de care nu mai poţi merge, este un vast proces în spaţiu şi timp care se desfăşoară fără nicio intervenţie. În cadrul acelui sistem total, fiecare eveniment

particular (ca faptul că dumneavoastră citiţi cartea aceasta) se petrece din pricină că s-a întâmplat alt eveniment; până la urmă, din pricină că se petrece Evenimentul total. Fiecare lucru particular (ca pagina aceasta) e ceea ce este din cauză că alte lucruri sunt ceea ce sunt; şi astfel, până la urmă, din cauză că întregul sistem este ceea ce este. Toate lucrurile şi toate evenimentele sunt atât de strâns interconexate, încât niciunul nu poate pretinde nici cea mai măruntă independenţă faţă de „spectacolul total”. Niciunul din ele nu există „de la sine” şi nici nu „funcţionează fără nicio intervenţie”, exceptând faptul că el manifestă, într-un loc şi într-un timp anume, acea „existenţă de la sine” sau „comportare fără nicio intervenţie” de tip general ce caracterizează „Natura” (marele eveniment interconexat total) ca un tot. Astfel, niciun naturalist radical nu crede în libera voinţă: căci libera voinţă ar însemna că fiinţele umane au capacitatea de acţiune independentă, puterea de a face ceva mai mult sau altfel decât ceea ce era implicat în seria totală a evenimentelor. Şi tocmai această capacitate de sine stătătoare de a iniţia evenimente este ceea ce tăgăduieşte naturalistul. Spontaneitatea, originalitatea, acţiunea „de la sine” constituie un privilegiu rezervat „spectacolului total”, pe care el îl numeşte Natură.

Supranaturalistul e de acord cu naturalistul că trebuie să fie ceva care există de sine stătător, un anume Fapt fundamental a cărui existenţă ar fi absurd să încercăm a o explica deoarece acest Fapt este el însuşi temeiul sau punctul de plecare al tuturor explicaţiilor. Dar el nu identifică acest Fapt cu „spectacolul total”. El crede că lucrurile sunt de două categorii. În prima categorie găsim fie lucruri, fie (mai probabil) un Lucru care este

fundamental şi originar, care există de la sine. În cea de-a doua găsim lucruri care sunt pur derivative din acel Lucru unic. Lucrul unic fundamental este cauza existenţei tuturor celorlalte lucruri. El există de sine stătător, celelalte lucruri există din cauză că există el. Ele vor înceta să existe dacă el va înceta vreodată să le menţină în existenţă; ele se vor modifica, dacă el le va modifica.

Deosebirea dintre cele două concepţii ar putea fi exprimată spunând că naturalismul ne oferă o imagine democratică a realităţii, iar supranaturalismul una monarhică. Naturalistul crede că privilegiul de „a fi de sine stătător" rezidă în masa totală a lucrurilor, întocmai cum într-o democraţie suveranitatea rezidă în masa totală a poporului. Supranaturalistul crede că acest privilegiu aparţine unor lucruri sau (mai probabil) unui Lucru unic şi nu altora-întocmai cum, într-o monarhie reală, regele posedă suveranitatea, nu poporul. Şi întocmai cum, într-o democraţie, toţi cetăţenii sunt egali, la fel pentru naturalist un lucru sau un eveniment este la fel de bun ca oricare altul, în sensul că ele depind în egală măsură de sistemul total al lucrurilor. Într-adevăr, fiecare din ele nu este decât modul în care se manifestă caracterul sistemului total într-un punct particular din spaţiu şi timp. Supranaturalistul, pe de altă parte, crede că lucrul unic originar sau cu existenţă de sine stătătoare se află la un nivel diferit şi mai important decât cel al tuturor celorlalte lucruri.

Ajunşi aici, se poate naşte bănuiala că supranaturalismul s-a ivit datorită descifrării în univers a structurii societăţilor monarhice. S-ar putea însă bănui atunci cu egală îndreptăţire că naturalismul a apărut din descifrarea în univers a structurii democraţiilor moderne. Cele două suspiciuni se anulează astfel şi nu ne sunt de

niciun ajutor în a decide care teorie are mai mulţi sorţi să fie adevărată. Ele ne reamintesc într-adevăr că supranaturalismul este filosofia caracteristică a unei ere monarhice, iar naturalismul a uneia democratice, în sensul că supranaturalismul, chiar dacă fals, ar fi fost crezut de marea masă a oamenilor nereflexivi acum patru sute de ani, întocmai cum naturalismul, chiar dacă fals, va fi crezut de către marea masă a populaţiei nereflexive de astăzi.

Fiecare şi-a dat seama că Lucrul unic autoexistent – sau categoria restrânsă de lucruri autoexistente – în care cred supranaturaliştii este ceea ce noi numim Dumnezeu sau zeii. Propun ca în restul acestei cărţi să ne ocupăm numai de acea formă de supranaturalism care crede într-un singur Dumnezeu, pe de o parte pentru că politeismul nu pare a constitui o preocupare vie a majorităţii cititorilor mei, şi pe de alta pentru că cei ce credeau în mai mulţi zei în fapt îşi priveau foarte rar zeii ca creatori ai universului şi ca autoexistenţi. Zeii Greciei nu erau cu adevărat supranaturali în sensul strict conferit de mine cuvântului. Ei erau produse ale sistemului total al lucrurilor şi incluşi în el. Apare astfel o distincţie importantă.

Deosebirea dintre naturalism şi supranaturalism nu este exact aceeaşi ca deosebirea dintre credinţa într-un Dumnezeu şi necredinţă. Naturalismul, fără a înceta să fie el însuşi, ar putea admite existenţa unui anumit fel de Dumnezeu. Marele eveniment interconexant numit Natură ar putea fi în măsură să producă la un anumit stadiu o mare conştiinţă cosmică, un „Dumnezeu” interior care apare din procesul total aşa cum apare spiritul uman (conform naturaliştilor) din organismele umane. Un naturalist nu ar obiecta împotriva unui astfel de Dumnezeu. Motivul e următorul. Un asemenea Dumnezeu nu ar sălăşlui în afara Naturii sau a sistemului total, nu ar

exista „de la sine”. El ar reprezenta acelaşi „spectacol total” care constituia Faptul fundamental, şi un asemenea Dumnezeu nu ar fi decât unul dintre lucrurile (chiar dacă ar fi cel mai interesant) conţinute de Faptul fundamental. Ceea ce naturalismul nu poate accepta este ideea unui Dumnezeu care se află în afara Naturii şi a creat-o.

Suntem acum în situaţia de a formula deosebirea dintre naturalist şi supranaturalist în ciuda faptului că ei nu dau acelaşi înţeles cuvântului Natură. Naturalistul crede că în spaţiu şi timp există „de la sine” un mare proces sau „devenire” şi că nimic altceva nu există – ceea ce noi numim lucruri şi evenimente particulare fiind numai părţile prin intermediul cărora analizăm marele proces sau formele pe care le ia procesul în anumite momente şi în anumite puncte date în spaţiu. El numeşte Natură această unică realitate totală.

Supranaturalistul crede că există de la sine un Lucru unic care a produs cadrul spaţiului şi timpului şi procesiunea evenimentelor sistematic conexate care le umplu. Acest cadru şi acest conţinut sunt numite de către el Natură. Ea poate fi sau nu singura realitate pe care a produs-o Lucrul Primordial. Pot fi şi alte sisteme pe lângă cel pe care-l numim Natură.

În acest sens ar putea exista mai multe „Naturi”. Această concepţie trebuie strict diferenţiată de cea numită îndeobşte „pluralitatea lumilor” – cu alte cuvinte, diferite sisteme solare sau diferite galaxii, „universuri insulare” fiinţând în regiuni despărţite de mari distanţe ale unui spaţiu şi timp unice. Acestea, oricât de depărtate, ar constitui părţi ale aceleiaşi Naturi ca propriul nostru soare: acesta şi ele ar fi interconexate aflându-se în relaţii reciproce, relaţii spaţiale şi temporale şi de asemenea relaţii cauzale. Şi tocmai această interconexare reciprocă

în cadrul unui sistem alcătuieşte ceea ce numim o Natură. Alte Naturi ar putea să nu fie deloc spaţio-temporale: sau, dacă totuşi unele dintre ele ar fi astfel, spaţiul şi timpul lor nu ar avea nicio relaţie spaţială sau temporală cu ale noastre. Tocmai această discontinuitate, această ruptură de interconexare ne-ar îndreptăţi să le calificăm drept Naturi diferite. Nu înseamnă însă că între ele nu ar exista absolut nicio relaţie; ele ar fi legate de derivarea lor comună dintr-o unică sursă supranaturală. Ele ar fi, în această privinţă, ca diferitele romane datorate unui singur autor; evenimentele dintr-o naraţie nu au nicio legătură cu evenimentele din alta, cu excepţia faptului că sunt inventate de către acelaşi autor. Pentru a găsi legătura dintre ele trebuie să te întorci direct la mintea autorului: nu există nicio cale nemijlocită între spusele domnului Pickwick din Documentele clubului Pickwick şi cele auzite de doamna Gamp în Martin Chuzzlewit. La fel, nu ar putea exista niciun drum de legătură normal între un eveniment din Natura unică şi un eveniment din oricare alta. Prin relaţie „normală” înţeleg o relaţie ce are loc în virtutea caracterului celor două sisteme. Suntem siliţi să introducem calificativul „normal” deoarece nu ştim în mod anticipat că Dumnezeu nu ar putea să aducă două Naturi în contact parţial într-un anumit punct particular: adică El ar putea permite unor evenimente selectate dintr-una să producă rezultate în cealaltă. Ar exista astfel, în anumite puncte, o interconexare parţială; asta nu ar transforma însă cele două Naturi într-una singură, întrucât reciprocitatea totală care face o Natură ar continua să lipsească, iar interconexiunile anormale ar apărea nu din ceva intrinsec oricăruia dintre sisteme, ci din actul divin care le-a alăturat. Dacă s-ar întâmpla aşa ceva, fiecare dintre cele două Naturi ar fi „supranaturală” în raport cu

cealaltă: dar contactul lor efectiv ar fi supranatural într-un sens mai radical absolut – nu ca fiind dincolo de o Natură sau alta, ci dincolo de fiecare în parte şi de toate laolaltă. Ar fi un gen de Miracol. Celălalt gen ar fi „intervenţia" divină nu prin alăturarea a două Naturi, ci pur şi simplu.

Toate acestea sunt, în prezent, pur speculative. Nu decurge cu niciun chip din supranaturalism că au loc în fapt minuni de orice fel. S-ar putea ca Dumnezeu (lucrul primordial) să nu intervină niciodată efectiv în sistemul natural creat de El. Dacă El a creat mai multe sisteme naturale, nu doar unul, s-ar putea să nu le determine niciodată să intre în coliziune unul cu altul.

Dar aceasta e o chestiune ce necesită alte consideraţii. Dacă hotărâm că Natura nu este singurul lucru care există, atunci nu putem spune dinainte că e ferită sau nu de miracole. Există lucruri în afara ei: nu ştim încă dacă ele pot pătrunde în ea. S-ar putea ca porţile să fie zăvorâte sau nu. Dar dacă naturalismul e adevărat, atunci ştim dinainte că minunile sunt imposibile: nimic nu poate pătrunde în Natură din exterior, întrucât Natura este totul. Fără îndoială, s-ar putea produce evenimente pe care noi, în ignoranţa noastră, le-am putea confunda cu nişte miracole: dar ele ar fi în realitate (întocmai ca şi cele mai obişnuite evenimente) un rezultat inevitabil al caracterului sistemului total.

Prima noastră opţiune, aşadar, trebuie să aleagă între naturalism şi supranaturalism.

II. Dificultatea cardinală a naturalismului

Nu putem să o rezolvăm în ambele feluri, şi niciun sarcasm despre limitările logicii nu înlătură dilema.

I. A. RICHARDS, Principles of Literary Criticism, cap. XXV

Dacă naturalismul e adevărat, orice lucru sau

eveniment finit trebuie să fie (în principiu) explicabil în funcţie de Sistemul Total. Spun „explicabil în principiu* pentru că, fireşte, nu vom pretinde ca naturaliştii, în orice moment dat, să găsească explicaţia amănunţită a oricărui fenomen. Evident, multe lucruri vor fi explicate numai după ce ştiinţele vor fi făcut noi progrese. Dar dacă e să acceptăm naturalismul, avem dreptul de a pretinde ca fiecare lucru în parte să apară astfel încât să vedem, în general, cum anume ar putea fi explicat în funcţie de Sistemul Total. Dacă ar exista fie şi un singur lucru al cărui mod de existenţă ne-ar îngădui să constatăm anticipat imposibilitatea de a-i da acel tip de explicaţie, atunci naturalismul s-ar nărui. Dacă necesităţile gândirii ne silesc să acordăm fiecărui lucru în parte un anumit grad de independenţă în raport cu Sistemul Total – dacă orice lucru în parte susţine întemeiat pretenţia de a fi de sine stătător, de a fi ceva mai mult decât o expresie a caracterului Naturii ca totalitate – atunci abandonăm naturalismul. Căci prin naturalism înţelegem doctrina potrivit căreia numai Natura – întregul sistem interconexat – există. Şi dacă acesta ar fi adevărul, fiecare lucru şi eveniment ar fi, dacă am avea suficiente cunoştinţe, explicabil fără rest (fără picătura rămasă în pahar) ca un produs necesar al sistemului. De vreme ce întregul sistem este ceea ce este, ar trebui să fie o contradicţie în termeni dacă nu aţi citi cartea de faţă în această clipă; şi, dimpotrivă, singura cauză a faptului că o citiţi ar trebui să fie împrejurarea că întregul sistem, în cutare sau cutare loc şi clipă, a fost constrâns să se angajeze în această direcţie.

De curând, împotriva naturalismului strict a fost lansată o ameninţare pe care eu unul nu-mi voi întemeia niciun argument, dar de care este bine să ţinem seama. Oamenii de ştiinţă mai vechi credeau că cele mai mici

particule de materie se mişcă după legi stricte: cu alte cuvinte, că mişcările fiecărei particule sunt „interconexate” cu sistemul total al Naturii. Unii oameni de ştiinţă moderni par a crede – dacă-i înţeleg bine – că lucrurile nu stau aşa. Ei par a crede că unitatea individuală de materie (ar fi imprudent să o mai numim „particulă”) se mişcă într-un mod nedeterminat sau aleatoriu; se mişcă, în fapt, „de la sine” sau „fără nicio intervenţie”. Regularitatea pe care o observăm în mişcările celor mai mici corpuri vizibile este explicată de faptul că fiecare dintre acestea conţine milioane de unităţi şi că legea mediilor egalizează idiosincraziile de comportament ale unităţii individuale. Mişcarea unei unităţi e incalculabilă, întocmai cum incalculabil e datul cu banul: mişcarea majoritară a unui miliard de unităţi poate fi însă prezisă, întocmai cum, dacă ai da cu banul de un miliard de ori, ai putea prezice un număr aproape egal de capete sau pajuri. Or, e de observat că, dacă această teorie e adevărată, am admis realmente ceva diferit de Natură. Dacă mişcările unităţilor individuale constituie evenimente „de sine stătătoare”, evenimente care nu se interconexează cu toate celelalte evenimente, atunci aceste mişcări nu fac parte din Natură. Ar fi însă mult prea şocant pentru obişnuinţele noastre să le descriem ca supranaturale. Cred că ar trebui să le numim jwA-naturale. Dar şi toată încredinţarea noastră că Natura nu are uşi, că, în afara ei, nu există nicio altă realitate către care să se poată deschide uşile, s-ar evapora. Există evident ceva în afara ei, subnaturalul, şi tocmai din acest subnatural este ea, aşa zicând, alimentată cu toate evenimentele şi „corpurile”. Şi, desigur, de vreme ce are o asemenea uşă ce dă către subnatural, e de la sine înţeles că s-ar putea să aibă şi o uşă principală cu deschidere către supranatural, putând fi alimentată cu

evenimente şi prin acea uşă.

Am menţionat teoria aceasta pentru că pune într-o lumină foarte vie anumite concepţii pe care va trebui să le utilizăm ulterior. Eu unul însă, în ce mă priveşte, nu-mi asum adevărul ei. Celor care au avut parte, ca mine, de o educaţie mai degrabă filosofică decât ştiinţifică le este aproape imposibil să creadă că oamenii de ştiinţă sunt într-adevăr convinşi de ceea ce par a spune. Nu pot să nu mă gândesc că ei nu vor să spună altceva decât că mişcările unităţilor individuale sunt permanent incalculabile pentru noi, nu că ele sunt haotice şi arbitrare în sine. Şi chiar dacă ei cred asta, profanul nu e deloc sigur că cine ştie ce nouă dezvoltare ştiinţifică nu va suprima mâine cu totul ideea despre o Subnatură arbitrară. Căci gloria ştiinţei este să progreseze. Mă voi orienta, aşadar, bucuros către altă poziţie.

E limpede că tot ceea ce ştim, dincolo de senzaţiile noastre nemijlocite, este dedus din senzaţiile respective. Nu vreau să spun că începem, copii fiind, prin a ne considera senzaţiile ca o „evidenţă”, pentru ca de aici să trecem la discuţii conştiente despre existenţa spaţiului, materiei şi altor idei. Vreau să spun că, după ce înaintăm suficient în vârstă pentru a înţelege chestiunea, încrederea noastră în existenţa a orice altceva (să zicem sistemul solar sau Invincibila Armada) este pusă la încercare, argumentarea noastră în apărarea sa va trebui să ia forma unor inferenţe pornind de la senzaţiile noastre nemijlocite. Pusă în forma ei cea mai generală, inferenţa ar suna: „De vreme ce sunt confruntat cu culori, sunete, forme, plăceri şi dureri pe care nu le pot prezice sau controla perfect şi de vreme ce cu cât le cercetez mai mult, cu atât comportamentul lor îmi apare mai regulat, trebuie să existe, prin urmare, ceva diferit de mine însumi şi acest

ceva trebuie să fie sistematic”. În cadrul acestei inferenţe foarte generale, tot felul de înlănţuiri speciale de inferenţe ne conduc la concluzii mai amănunţite. Inferăm evoluţia din fosile: inferăm existenţa propriilor noastre creiere din ceea ce găsim în craniile altor creaturi asemănătoare cu noi în sala de disecţii.

Întreaga cunoaştere posibilă depinde, aşadar, de validitatea raţionamentului. Dacă sentimentul de certitudine pe care-l exprimăm prin cuvinte că trebuie, prin urmare sau de vreme ce constituie o percepţie reală a felului cum „trebuie” să fie în realitate lucrurile din exteriorul minţilor noastre, foarte bine. Dar dacă certitudinea este doar un sentiment în minţile noastre, iar nu o pătrundere veritabilă în realităţile din afara lor – dacă el nu reprezintă decât modul întâmplător de funcţionare a minţilor noastre – atunci nu putem avea nicio cunoaştere. Nicio ştiinţă nu poate fi adevărată decât dacă raţionamentul omenesc este valid.

Rezultă că nicio relatare despre univers nu poate fi adevărată decât dacă există posibilitatea ca gândirea noastră să fie un proces de penetraţie reală. O teorie care ar explica orice altceva în tot universul, dar care ar face cu neputinţă să credem că gândirea noastră este validă, ar fi absolut lipsită de credibilitate. Căci la această teorie s-ar ajunge tot prin gândire, iar dacă gândirea nu ar fi validă, teoria însăşi ar fi, desigur, dărâmată. Ar însemna că ea şi-ar fi distrus propriile scrisori de acreditare. Ar fi un argument care ar dovedi că niciun argument nu e întemeiat – o dovadă că nu există ceea ce se înţelege prin dovezi – adică o absurditate.

Astfel, un materialism strict se autorecuză din raţiunea furnizată cu mult timp în urmă de către profesorul Haldane: „Dacă procesele mele mentale sunt pe

de-a-ntregul determinate de mişcările atomilor din creierul meu, nu am niciun motiv să presupun că sunt adevărate convingerile mele... şi ca atare nu am niciun motiv să presupun că creierul meu este alcătuit din atomi" (Possible Worlds, p. 209).

Naturalismul însă, chiar dacă nu este pur materialist, mi se pare că implică aceeaşi dificultate, deşi sub o formă oarecum mai puţin evidentă. El ne discreditează procesele de raţionament sau cel puţin le reduce ponderea la un nivel atât de umil, încât nu se mai poate susţine nici măcar naturalismul însuşi.

Cel mai lesnicios mod de a evidenţia acest fapt este că examinăm cele două sensuri ale cuvântului fiindcă. Putem spune: „Bunicul e bolnav astăzi fiindcă a mâncat ieri homari". Mai putem spune: „Bunicul trebuie să fie bolnav astăzi fiindcă nu s-a trezit încă (şi ştim că el este invariabil un matinal când se simte bine)". În primul enunţ, fiindcă indică relaţia de cauză şi efect: mâncatul l-a îmbolnăvit. În cel de-al doilea, el indică relaţia dintre ceea ce logicienii numesc antecedent şi succedent. Trezirea la oră târzie a bătrânului nu este cauza bolii lui, ci motivul care ne face să credem că e bolnav. O diferenţă similară este şi între „El a strigat fiindcă l-a durut" (cauză şi efect) şi „Trebuie să-l fi durut fiindcă a strigat" (antecedent şi succedent). Suntem în special familiarizaţi cu antecedentul şi succedentul fiindcă în raţionamentul matematic: „A = C fiindcă, după cum am demonstrat mai sus, ele sunt ambele egale cu B".

Unul indică o conexiune dinamică între evenimente sau „stări de lucruri"; celălalt, o relaţie logică între credinţe sau aserţiuni.

Or, un şir de raţionamente nu are valoare ca mijloc de a găsi adevărul decât dacă fiecare pas în cadrul lui este

conexat cu ceea ce a avut loc anterior în relaţia antecedentsuccedent. Dacă B-ul nostru nu decurge logic din A-ul nostru, gândim zadarnic. Dacă ceea ce gândim la finele raţionamentului nostru e să fie adevărat, răspunsul corect la întrebarea „De ce crezi asta?” trebuie să înceapă cu fiindcă de tip antecedent-succedent.

Pe de altă parte, fiecare eveniment din natură trebuie conexat cu evenimente anterioare aflate în relaţie de cauză şi efect. Dar actele noastre de gândire sunt evenimente. Prin urmare, răspunsul adevărat la întrebarea „De ce crezi asta?” trebuie să înceapă cu fiindcă de tip cauză-efect.

Dacă concluzia noastră nu este succedentul logic al unui antecedent, ea va fi lipsită de valoare şi nu poate fi adevărată decât întâmplător. Dacă nu este efectul unei cauze, ea nici nu poate avea loc. E ca şi cum, pentru ca un şir de reflecţii să aibă valoare, aceste două sisteme de conexare ar trebui să se aplice simultan aceleiaşi serii de acte mentale.

Din nefericire însă cele două sisteme sunt total distincte. Cauzarea nu înseamnă demonstrare. Gândirea dezideративă, prejudecăţile şi amăgirile nebuniei, toate sunt rezultate ale unor cauze, dar ele sunt nefundamentate. Într-adevăr, cauzarea este ceva atât de diferit de demonstrare, încât, în controversă, ne comportăm ca şi când ele ar fi reciproc exclusive. Simpla existenţă a cauzelor unei credinţe este considerată la nivel popular ca un motiv de a le suspecta lipsa de fundamentare, iar cel mai popular mod de a discredita opiniile cuiva este de a le interpreta cauzal – „Spui asta fiindcă (cauză şi efect) eşti capitalist sau ipohondru sau bărbat sau doar femeie”. Dacă, aşadar, cauzele explică pe deplin o credinţă, implicaţia este că, de vreme ce cauzele acţionează inevitabil, credinţa ar fi trebuit oricum să

apară, indiferent dacă avea sau nu antecedente. Se consideră că nu suntem obligaţi să luăm în considerare antecedentele a ceva care poate fi pe deplin explicat fără ele.

Dar chiar dacă există antecedente, oare în ce raport exact se situează ele cu faptul efectiv al credinţei ca eveniment psihologic? Dacă este un eveniment, el trebuie să fie neapărat cauzat. Trebuie să fie de fapt doar o verigă dintr-un lanţ cauzal care se întinde înapoi până la începutul şi înainte până la sfârşitul timpului. Cum se poate atunci ca lipsa antecedentelor logice, un fleac în definitiv, să împiedice apariţia credinţei sau, dimpotrivă, cum poate existenţa antecedentelor să o favorizeze?

Se pare că există un singur răspuns posibil. Trebuie să spunem că întocmai cum un eveniment mental cauzează un eveniment mental ulterior prin asociaţie (când mă gândesc la păstârnac mă gândesc la primii mei ani de şcoală), un alt mod de a-l cauza e să constituie pur şi simplu un antecedent al lui. Căci atunci condiţia de cauză şi condiţia de demonstraţie ar coincide.

Ceea ce, aşa cum se prezintă lucrurile, este evident neadevărat. Ştim din experienţă că un gând nu este cauza tuturor sau nici măcar a unora dintre gândurile care se găsesc faţă de el în situaţia de succedente faţă de antecedent. Ar fi vai de noi dacă nu am putea gândi niciodată „Acesta e un pahar” fără a trage toate concluziile ce ar putea fi trase. E cu neputinţă să le tragem pe toate, şi foarte des nu tragem niciuna. Suntem obligaţi prin urmare să ne amendăm legea sugerată. Un gând poate cauza alt gând nu fiind, ci fiind văzut ca fiindu-i antecedent.

Dacă nu aveţi încredere în metafora senzorială din văzut, o puteţi înlocui cu perceput sau sesizat sau pur şi

simplu cunoscut. Faptul nu are mare importanţă, deoarece toate aceste cuvinte ne evocă ce anume este efectiv gândirea. Actele de gândire sunt fără îndoială evenimente; dar sunt un fel cu totul aparte de evenimente. Ele sunt „despre" ceva din afara lor şi pot fi adevărate sau false. Evenimentele în general nu sunt „despre" ceva şi nu pot fi adevărate sau false. (A spune că „aceste evenimente sau fapte sunt false" înseamnă, fireşte, că relatarea cuiva despre ele este falsă.) Prin urmare, actele de raţionament pot şi trebuie să fie considerate sub două aspecte diferite. Pe de o parte, ele constituie evenimente subiective, momente din istoria psihologică a cuiva. Pe de altă parte, ele sunt intuiţii sau cunoaşteri a ceva diferit de ele însele. Ceea ce din primul punct de vedere reprezintă trecerea psihologică de la gândul A la gândul B, într-un moment anume şi într-o minte anume, este, din punctul de vedere al celui ce gândeşte, percepţia unei implicaţii (dacă A, atunci B). Când adoptăm punctul de „vedere psihologic, putem folosi timpul trecut. „B i-a urmat lui A în gândurile mele". Dar când afirmăm implicaţia, folosim întotdeauna prezentul – „B rezultă din A". Şi dacă, în sens logic, „rezultă din „măcar o dată, atunci o face întotdeauna. Şi nu putem cu niciun chip să respingem cel de-al doilea punct de vedere ca pe o iluzie subiectivă fără a discredita întreaga cunoaştere umană. Căci nu putem cunoaşte nimic dincolo de senzaţiile noastre de moment decât dacă actul de raţionament reprezintă o cunoaştere reală, aşa cum pretinde a fi.

Dar el poate fi astfel numai în anumite condiţii. Un act de cunoaştere trebuie să fie determinat, într-un sens, numai de ceea ce e cunoscut; trebuie să-l cunoaştem ca atare numai fiindcă este astfel. Cunoaştere asta înseamnă. Puteţi numi aceasta un fiindcă de tip cauză şi efect, iar

„faptul de a fi cunoscut”, dacă vreţi, un mod de cauzare. E însă un mod unic. Actul de cunoaştere are, fără îndoială, diverse condiţii, fără de care nici nu ar putea apărea: atenţia şi stările de voinţă şi sănătate pe care le presupune. Dar caracterul său pozitiv trebuie să fie determinat de adevărul pe care-l cunoaşte. Dacă ar fi total explicabil din alte surse, el ar înceta să mai fie cunoaştere, întocmai cum (ca să utilizăm o comparaţie din domeniul simţurilor) ţiuitul din urechile mele încetează să mai fie ceea ce se înţelege prin „a auzr dacă poate fi explicat pe deplin prin alte cauze decât un zgomot produs în lumea exterioară – cum ar fi, să zicem, ţiuitul produs de o răceală puternică. Dacă ceea ce pare un act de cunoaştere e parţial explicabil prin alte surse, atunci cunoaşterea propriu-zisă din el este tocmai ceea ce rămâne în afara acestora, tocmai ceea ce necesită, ca explicaţie, lucrul cunoscut, aşa cum audiţia reală este ceea ce rămâne după ce ai eliminat ţiuitul patologic. Orice lucru care pretinde să ne explice raţionamentul complet, fără a introduce un act de cunoaştere determinat astfel doar de ceea ce este cunoscut, reprezintă de fapt o teorie că nu există raţionament.

Dar asta, după mine, este exact ceea ce face naturalismul. El oferă ceea ce pretinde a constitui o relatare completă a comportamentului nostru mental; dar, dacă o cercetăm, vedem că această relatare nu lasă loc pentru actele de cunoaştere sau intuiţie de care depinde întreaga valoare a gândirii noastre, ca mijloc de găsire a adevărului.

Se acceptă în unanimitate că raţiunea ca şi senzitivitatea şi chiar viaţa au apărut târziu în Natură. Dacă nu există nimic altceva decât Natura, raţiunea trebuie să fi luat, aşadar, fiinţă printr-un proces istoric. Şi,

desigur, pentru naturalist, procesul acesta nu a fost proiectat ca să producă un comportament mental apt de a găsi adevărul. Nu a existat un Proiectant, şi, într-adevăr, atâta timp cât nu au existat gânditori, nu au existat nici adevăr sau falsitate. Tipul de comportament mental pe care-l numim acum gândire raţională sau raţionament trebuie să fi fost prin urmare „dezvoltat” prin selecţie naturală, prin înlăturarea treptată a tipurilor mai puţin capabile să supravieţuiască.

În trecut, aşadar, gândurile noastre nu erau raţionale. Cu alte cuvinte, în trecut toate gândurile noastre erau, aşa cum continuă să fie şi azi multe dintre ele, simple evenimente subiective, nu sesizări ale adevărului obiectiv. Acelea care aveau o cauză situată în afara noastră oricum (precum durerile) erau reacţii la stimuli. Or, selecţia naturală putea acţiona numai prin eliminarea reacţiilor care erau dăunătoare din punct de vedere biologic şi prin multiplicarea celor care tindeau către supravieţuire. Nu e însă de conceput că o ameliorare a reacţiilor le-ar putea transforma, fie şi vag măcar, în acte de cunoaştere. Relaţia dintre reacţie şi stimul e absolut diferită de cea dintre cunoaştere şi adevărul cunoscut. Vederea noastră fiziologică reprezintă o reacţie la lumină cu mult mai utilă decât cea a organismelor inferioare care au doar o pată fotosensibilă. Dar nici această ameliorare şi nici orice alte ameliorări posibile pe care le-am putea imagina nu ar izbuti s-o apropie nici măcar cu un centimetru de condiţia cerută pentru a fi o cunoaştere a luminii. Vederea este de bună seamă ceva fără de care nu am fi putut avea cunoaşterea respectivă. Cunoaşterea e însă realizată prin experimente şi raţionamente care pornesc de la ele, nu prin rafinarea reacţiei. Nu oamenii cu ochii foarte buni au cunoştinţe despre lumină, ci oamenii care au studiat

ştiinţele pertinente. Tot aşa, reacţiile noastre psihologice la ambient – curiozităţile, aversiunile, plăcerile, speranţele noastre – ar putea fi ameliorate indefinit (din punct de vedere biologic) fără a deveni altceva decât reacţii. O asemenea perfecţionare a reacţiilor non-raţionale, departe de a ajunge la transformarea lor în raţionamente valide, ar putea fi concepută ca o metodă diferită de a realiza supravieţuirea – o alternativă la raţiune. O condiţionare ce ar garanta că nu simţim niciodată plăcere decât în legătură cu ceea ce este util şi nici aversiune decât faţă de ceea ce e primejdios şi că, pe de altă parte, gradele amândurora sunt într-un raport fin proporţionat cu gradul de utilitate sau periculozitate reală din obiect ne-ar putea servi tot atât de bine ca şi raţiunea, iar în unele împrejurări chiar mai bine.

Pe lângă selecţia naturală există însă experienţa – experienţă iniţial individuală, dar transmisă prin tradiţie şi educaţie. S-ar putea susţine că aceasta, în decursul mileniilor, ar putea suscita comportamentul mental pe care-l numim raţiune – cu alte cuvinte, practica raţionamentului – dintr-un comportament mental ce nu era raţional la origine. Experienţele repetate de găsire a focului (sau a resturilor de foc) acolo unde văzuse fum l-ar condiţiona pe om să se aştepte la foc ori de câte ori ar vedea fum. Această aşteptare, exprimată sub forma „Nu iese fum fără foc”, devine ceea ce numim inferenţă. Oare toate inferenţele noastre au apărut în felul acesta?

Dacă da, atunci toate sunt inferenţe nevalide. Un asemenea proces va da naştere fără îndoială unei aşteptări. El îi va pregăti pe oameni să aştepte foc atunci când văd fum exact în acelaşi fel în care i-a pregătit să se aştepte ca toate lebedele să fie albe (până când au văzut şi una neagră) sau ca apa să fiarbă totdeauna la 100° C (până

când cineva a încercat să organizeze un picnic pe un munte). Asemenea aşteptări nu reprezintă inferenţe şi nu trebuie să fie adevărate. Ipoteza că lucrurile care au fost asociate în trecut vor fi totdeauna asociate şi în viitor este principiul călăuzitor al comportamentului animal, nu al celui raţional. Raţiunea intervine atunci când faci inferenţa „Fiindcă sunt totdeauna asociate, atunci sunt probabil şi conexate" şi continui încercând să descoperi conexiunea. După ce descoperi ce anume este fumul, atunci poţi fi în măsură să înlocuieşti simpla aşteptare a focului cu o inferenţă veritabilă. Până atunci, raţiunea recunoaşte aşteptarea ca simplă aşteptare. În cazurile când nu trebuie să facem asta – adică în cazurile când inferenţa depinde de o axiomă – nu facem deloc apel la experienţa trecută. Încredinţarea mea că lucrurile egale cu acelaşi lucru sunt egale şi unele cu altele nu se bazează câtuşi de puţin pe faptul că nu le-am surprins niciodată comportându-se altminteri. Văd doar că „trebuie" să fie aşa. Că unii numesc azi axiomele tautologii mi se pare irelevant. Tocmai cu ajutorul unor asemenea „tautologii" avansăm în cunoaştere de la mai puţin la mai mult. Iar a le numi tautologii reprezintă alt mod de a spune că ele sunt complet şi sigur cunoscute. A vedea pe deplin că A îl implică pe B (o dată ce l-ai văzut) presupune recunoaşterea că asertarea lui A şi asertarea lui B sunt în fond în aceeaşi asertare. Măsura în care orice propoziţie adevărată este o tautologie depinde de măsura în care o pătrunzi prin cunoaştere. 9 x 7 = 63 este o tautologie pentru aritmeticianul desăvârşit, nu însă şi pentru copilul care abia învaţă tabla înmulţirii şi nici pentru calculatorul primitiv care a ajuns poate la ea adunând şapte de nouă ori. Dacă Natura e un sistem total interconexat, atunci orice afirmaţie adevărată despre ea (de ex. că în 1959 a

fost o vară fierbinte) ar fi o tautologie pentru o inteligenţă ce ar putea sesiza sistemul în integralitatea lui. „Dumnezeu este iubire” ar putea fi o tautologie pentru serafimi, nu pentru oameni.

„E însă incontestabil”, se va spune, „că în fapt ajungem la adevăruri prin inferenţe”. Sigur că da. Şi naturalistul, şi eu o admitem deopotrivă. Dacă nu am face-o, nu am putea discuta despre nimic. Diferenţa asupra căreia mă opresc este că el furnizează, spre deosebire de mine, o istorie a evoluţiei raţiunii incompatibilă cu pretenţiile pe care atât el cât şi eu trebuie să le recunoaştem inferenţei aşa cum o practicăm efectiv. Căci istoria lui este şi, prin natura cazului, nu poate fi decât o relatare în termeni de cauză şi efect, despre modul în care oamenii au ajuns să gândească aşa cum o fac. Ceea ce, firește, lasă în suspensie chestiunea total diferită a modului în care ei ar putea fi îndreptăţiţi să gândească astfel. Aceasta îi impune sarcina foarte jenantă de a încerca să arate cum anume s-ar putea ca produsul de evoluţie descris de el să fie şi o capacitate de „a vedea” adevăruri.

Dar însăşi încercarea este absurdă. O vedem cel mai bine dacă examinăm forma cea mai umilă şi aproape cea mai disperată în care ar putea fi făcută. Naturalistul ar putea spune: „Bine, pesemne nu putem vedea exact – nu încă – cum anume transformă selecţia naturală comportamentul mental subraţional în raţionamente care ajung la adevăr. Dar suntem siguri că în realitate aşa s-a întâmplat. Deoarece selecţia naturală este obligată să apere şi să augmenteze comportamentul util. Şi de asemenea constatăm că habitudinile noastre raţionale sunt în fapt utile. Şi dacă sunt utile, ele trebuie să ajungă la adevăr”. Să observăm însă ce facem. E pusă la încercare

însăşi inferenţa: adică naturalistul a furnizat o relatare despre ceea ce credem că sunt inferenţele noastre care sugerează că ele nu sunt câtuşi de puţin cunoaşteri reale. Şi noi, ca şi el, vrem să fim liniştiţi din nou. Iar această liniştire se dovedeşte a fi încă o inferenţă (dacă e utilă, atunci e adevărată) – ca şi cum această inferenţă nu ar fi, o dată ce-i acceptăm tabloul evoluţionist, supusă aceleiaşi suspiciuni ca tot restul. Dacă valoarea raţionamentului nostru e pusă la îndoială, nu poţi încerca să o stabileşti prin raţionament. Dacă, aşa cum am spus mai sus, o dovadă că nu există dovezi e un nonsens, la fel e şi o dovadă că există dovezi. Raţiunea este punctul nostru de plecare. Nu se poate pune problema nici de a o ataca, nici de a o apăra. Dacă tratând-o ca pe un simplu fenomen te plasezi în afara ei, atunci nu există altă cale de a te resitua în interiorul ei decât considerând rezolvată chestiunea litigioasă.

Rămâne o poziţie încă şi mai umilă. Poţi, dacă vrei, să renunţi la orice pretenţie de adevăr. Ai putea spune pur şi simplu: „Modul nostru de a gândi este util” – fără să adaugi, nici măcar în şoaptă, „şi deci adevărat”. Aceasta ne dă putinţa de a reduce o fractură, a construi un pod şi a face un satelit artificial. Ceea ce e destul de bine. Se impune să renunţăm la vechile pretenţii foarte ridicate ale raţiunii. E un comportament dezvoltat pe de-a-ntregul ca un auxiliar al practicii. Iată de ce, când o folosim doar în folosul practicii, ne descurcăm foarte bine; dar când ne precipităm în speculaţie şi încercăm să obţinem viziuni generale ale „realităţii”, sfârşim în disputele nesfârşite, inutile şi probabil pur verbale, ale filosofului. Vom fi mai umili pe viitor. Adio tuturor acestora. Gata cu teologia, gata cu ontologia, gata cu metafizica…

Dar atunci, gata şi cu naturalismul. Căci naturalismul

nu este firește decât un prim specimen al acelei speculații orgolioase, descoperite pe baza practicii și trecând mult dincolo de experiență, și care acum se vede condamnată. Natura nu e un obiect ce poate fi prezentat fie simțurilor, fie imaginației. Ea poate fi atinsă doar prin cele mai îndepărtate inferențe. Sau nu atinsă, ci doar aproximată. Este unificarea sperată, teoretizată, într-un unic sistem interconexat, a tuturor lucrurilor inferate din experimentele noastre științifice. Mai mult de atât, naturalistul, fără a se mulțumi cu această aserțiune, merge mai departe cu aserțiunea negativă absolutizantă „Nu există nimic în afară de aceasta” – o aserțiune fără îndoială la fel de îndepărtată de practică, experiență și orice verificare imaginabilă întâlnite vreodată de când au început oamenii să-și folosească rațiunea în mod speculativ. Dar în ceea ce privește concepția prezentă, însuși primul pas către un atare uz a constituit un abuz, pervertirea unei facultăți pur practice, și o sursă a tuturor himerelor.

În acești termeni, poziția teistului trebuie să fie o himeră aproape la fel de revoltătoare ca și cea a naturalistului. (Aproape, nu chiar la fel; ea se abține de la impertinența apoteotică a unei negații colosale.) Teistul nu are nevoie să recunoască acești termeni, și nici n-o face. El nu împărtășește concepția potrivit căreia rațiunea e o dezvoltare relativ recentă plămădită de către un proces de selecție ce poate selecta numai ceea ce este util din punct de vedere biologic. Pentru el, rațiunea – rațiunea lui Dumnezeu – e mai veche decât Natura și din ea este derivată și ordinea Naturii, singura care ne poate face capabili să o cunoaștem. Pentru el, mintea omului angajată în actul de cunoaștere este luminată de rațiunea divină. Ea este eliberată, atât cât e necesar, din uriașul nex cauzal

nonraţional, eliberată din el pentru a fi determinată de către adevărul cunoscut. Iar procesele preliminare din cadrul Naturii care au condus la această eliberare, în măsura în care au existat, au fost proiectate în acest scop.

A numi actul de cunoaştere – nu actul de a rememora că ceva a fost astfel în trecut, ci de a „vedea" că trebuie să fie astfel întotdeauna şi în orice lume posibilă – a numi acest act „supranatural" reprezintă oarecum o violentare a uzanţei noastre lingvistice. Fireşte, prin aceasta nu înţelegem însă că el este spectral, senzaţional sau chiar (în sens religios) „spiritual", înţelegem doar că „nu este adecvat", că un atare act, spre a fi ceea ce pretinde că este – şi dacă nu este, întreaga noastră gândire e discreditată – nu poate fi pur şi simplu manifestarea într-un loc şi într-un timp particular a acelui sistem de evenimente total şi în mare măsură indiferent numit „Natură". El trebuie să fie suficient de liber în raport cu acel lanţ universal pentru a fi determinat de ceea ce cunoaşte.

E destul de important aici să ne asigurăm ca, în cazul în care ar interveni o imagistică vag spaţială (şi în cele mai multe minţi aşa va fi), ea să nu fie aplicată în mod eronat. Am face mai bine să nu ne privim actele de raţiune ca fiind ceva situat „deasupra" sau „în spatele" sau „dincolo" de Natură. Mai degrabă „de această parte a Naturii" – dacă suntem obligaţi să le reprezentăm spaţial, atunci să le situăm între noi şi ea. Tocmai prin inferenţe construim în general ideea de Natură. Raţiunea e dată înaintea Naturii, şi conceptul nostru de Natură se întemeiază pe raţiune. Actele noastre de inferenţă sunt anterioare imaginii noastre despre Natură aproape la fel cum telefonul e anterior vocii prietenului pe care o auzim prin el. Când încercăm să înserăm aceste acte în imaginea Naturii dăm greş. Elementul pe care-l introducem în acea imagine şi-l

denumim „Raţiune” se dovedeşte întotdeauna a fi oarecum diferit de raţiunea de care ne bucurăm noi înşine şi pe care o exercităm în timp ce o introducem în ea. Descrierea pe care trebuie să o dăm gândirii ca fenomen evolutiv face întotdeauna o excepţie tacită în favoarea gândirii pe care o exercităm noi înşine în momentul respectiv. Căci prima nu poate, ca orice performanţă particulară, să manifeste, în momente particulare şi în conştiinţe particulare, lucrarea generală şi în cea mai mare parte non-raţională a întregului sistem interconexat. Cealaltă, actul nostru prezent, pretinde şi e obligată să pretindă că este un act de intuire, o cunoaştere suficient de liberă de cauzalitatea non-raţională pentru a fi determinată (pozitiv) numai de către adevărul pe care-l cunoaşte. Dar gândirea imaginată pe care o introducem în tablou depinde – fiindcă întreaga noastră idee de Natură depinde de ea – de gândirea pe care o exercităm efectiv, nu viceversa. Aceasta e realitatea primordială, pe care se bizuie orice altă atribuire a realităţii. Dacă nu se potriveşte în Natură, nu avem ce face. Cu siguranţă că, din această pricină, nu vom renunţa la ea. Dacă renunţăm, trebuie să renunţăm şi la Natură.

III. Natură şi Supranatură

În decursul îndelungatei tradiţii a gândirii europene s-a spus, nu de toţi, ci de cei mai mulţi oameni sau, în orice caz, de majoritatea celor care au dovedit că au dreptul de a se face auziţi, că Natura, deşi este ceva ce există cu adevărat, nu este ceva care există în sine sau de sine stătător, ci ceva a cărui existenţă depinde de altceva.

R.G. COLLINGWOOD, the idea of Nature, III, iii

Dacă argumentarea noastră a fost corectă, actele de raţionament nu sunt interconexate cu sistemul total de interconexare al Naturii aşa cum celelalte componente ale ei sunt reciproc interconexate. Ele sunt legate cu ea într-

un mod diferit, aşa cum înţelegerea unei maşini este cu siguranţă legată de maşină, dar nu în modul în care sunt legate între ele piesele maşinii. Cunoaşterea unui lucru nu e una din piesele acelui lucru. În acest sens, ori de câte ori raţionăm acţionează ceva de dincolo de Natură. Nu susţin că conştiinţa ca totalitate trebuie pusă neapărat în aceeaşi poziţie. Plăcerile, durerile, sentimentele de frică, speranţele, afectele şi imaginile mentale nici nu necesită aşa ceva. Nu ar fi nimic absurd dacă le-am privi ca pe nişte piese componente ale Naturii. Distincţia pe care trebuie să o facem nu este între „spirit" şi „materie", cu atât mai puţin între „suflet" şi „trup" (cuvinte mari, toate patru), ci între Raţiune şi Natură: frontiera trece nu pe unde sfârşeşte „lumea exterioară" şi începe ceea ce aş numi îndeobşte „eul", ci între raţiune şi întreaga masă a evenimentelor non-raţionale, fie ele fizice sau psihologice.

La acea frontieră constatăm un trafic intens, dar un trafic numai într-un singur sens. Este o chestiune de experienţă cotidiană indusă de gândurile noastre raţionale şi care ne dă putinţa să modificăm cursul Naturii – cel al naturii fizice atunci când utilizăm matematica pentru a construi poduri sau cel al naturii psihologice atunci când facem uz de argumente pentru a ne modifica emoţiile. Izbutim mai des şi în mai mare măsură să schimbăm natura fizică decât izbutim să schimbăm natura psihologică, dar cât de cât tot realizăm ceva în ambele cazuri. Pe de altă parte, Natura este absolut incapabilă să producă gândire raţională: nu în sensul că ea nu ne modifică niciodată gândirea, dar în clipa când o face, ea încetează (tocmai din acest motiv) să fie raţională. Căci, după cum am văzut, un şir de gânduri îşi pierde acreditările raţionale de îndată ce se poate demonstra că rezultă pe de-a-ntregul din cauze non-raţionale. Când

Natura, ca să spunem aşa, încearcă să manevreze gândurile raţionale, nu reuşeşte decât să le ucidă. Aşa stau lucrurile la frontieră. Natura poate doar să întreprindă raiduri ucigaşe împotriva Raţiunii; dar Raţiunea poate invada Natura pentru a lua prizonieri şi chiar a coloniza. Fiecare obiect pe care îl aveţi acum sub ochi – pereţii, tavanul, mobilierul, cartea, propriile mâini spălate şi cu unghiile tăiate stau mărturie despre colonizarea Naturii de către Raţiune: căci nimic din toate acestea n-ar fi arătat aşa dacă Natura şi-ar fi urmat nestânjenită cursul. Şi dacă-mi urmăriţi argumentarea cu atenţia pe care o nădăjduiesc, şi atenţia aceasta rezultă din obişnuinţe impuse de către Raţiune divagaţiilor naturale ale conştiinţei. Dacă, pe de altă parte, o durere de dinţi sau o nelinişte vă împiedică în clipa de faţă să vă concentraţi, atunci se poate spune că într-adevăr Natura intervine în conştiinţa voastră: dar nu pentru a produce o nouă varietate de raţionament, ci doar (atâta cât îi stă în putere) ca să suspende total Raţiunea.

Cu alte cuvinte, relaţia dintre Raţiune şi Natură e ceea ce unii numesc o relaţie nesimetrică. Frăţia este o relaţie simetrică, fiindcă dacă A e fratele lui B, B e fratele lui A. Relaţia dintre tată şi fiu este nesimetrică, fiindcă dacă A este tatăl lui B, B nu este tatăl lui A. Relaţia dintre Raţiune şi Natură e de acest tip. Raţiunea nu este legată de Natură aşa cum e legată Natura de Raţiune.

Sunt foarte conştient că cei educaţi în spiritul naturalismului vor găsi extrem de şocant tabloul care începe să se contureze. E, sincer vorbind, un tablou în care Natura (în orice caz pe suprafaţa planetei noastre) apare perforată sau ciupită ca de vărsat cu mici orificii răspândite pretutindeni şi prin care ceva diferit de ea însăşi – şi anume raţiunea – îşi poate face propriul joc. Nu

pot decât să vă rog ca, înainte de a azvârli cartea, să vă puneţi cu toată seriozitatea întrebarea dacă repulsia instinctivă faţă de o atare concepţie e cu adevărat raţională sau numai emoţională ori estetică. Ştiu că jindul după un univers monolit şi în care fiecare parte e de aceeaşi factură cu toate celelalte părţi – o continuitate, o pânză fără cusătură, un univers democratic – este foarte adânc înrădăcinată în cugetul omului modern: în al meu nu mai puţin decât în al dumneavoastră. Avem însă vreo certitudine reală că lucrurile stau aşa? Nu cumva luăm drept o probabilitate intrinsecă ceea ce de fapt nu e decât o dorinţă omenească de armonie şi bună rânduială? Bacon ne-a avertizat de mult că „intelectul uman este prin însăşi natura sa înclinat să presupună existenţa în lume a unei ordini şi regularităţi mai mari decât găseşte. Şi cu toate că există numeroase lucruri singulare şi nepereche, el le născoceşte paralele, perechi şi înrudiri inexistente. De aici închipuirea că toate corpurile cereşti se mişcă pe orbite circulare perfecte” (Novum Organum, l, 45). Cred că Bacon avea dreptate. Ştiinţa însăşi a făcut deja ca realitatea să apară mai puţin omogenă decât se credea că este: atomismul newtonian era în mult mai mare măsură pe planul aşteptărilor şi dorinţelor noastre decât fizica cuantică.

Dacă puteţi, fie şi doar o clipă, să suportaţi tabloul sugerat al Naturii, să trecem la examinarea celuilalt factor – Raţiunile sau instanţele Raţiunii, care o atacă. Am văzut că gândirea raţională nu este o componentă a sistemului Naturii. În fiecare om trebuie să existe o zonă (oricât de mică) de activitate exterioară sau independentă în raport cu ea. În relaţia cu Natura, gândirea raţională funcţionează „de sine stătător” sau există „de la sine”. Nu înseamnă însă că gândirea raţională există în mod absolut

de sine stătător. Ea poate fi independentă de Natură printr-o dependenţă de altceva. Căci nu dependenţa pur şi simplu, ci dependenţa de non-raţional subminează acreditările gândirii. Raţiunea unui om a fost călăuzită ca să vadă lucrurile cu ajutorul raţiunii altui om, ceea ce nu e deloc rău. Rămâne astfel deschisă încă o întrebare, şi anume dacă raţiunea fiecărui om există în mod absolut de sine stătător sau dacă este rezultatul vreunei cauze (raţionale) – în fapt, al unei alte Raţiuni. Ne putem imagina că acea altă Raţiune depinde de o a treia şi aşa mai departe. Nu contează cât de departe a fost împins acest proces, cu condiţia ca pe fiecare treaptă să constatăm că Raţiunea provine din Raţiune. Doar dacă ţi se cere să crezi într-o Raţiune care provine din non-raţiune eşti obligat să strigi „stop!”, căci, dacă nu o faci, este discreditată orice gândire. E, aşadar, evident că, mai devreme sau mai târziu, va trebui să admiţi o Raţiune care există în mod absolut de sine stătător. Problema este dacă tu sau eu putem fi o astfel de Raţiune autoexistentă.

Această întrebare îşi oferă aproape de la sine răspunsul în clipa când ne amintim ce înseamnă existenţă „de sine stătătoare”. Înseamnă acel tip de existenţă pe care naturaliştii o atribuie „spectacolului total”, iar supranaturaliştii o atribuie lui Dumnezeu. De exemplu, ceea ce există de sine stătător trebuie să fi existat dintotdeauna, căci dacă altceva ar fi făcut-o să-şi înceapă existenţa, atunci ea nu ar mai exista de sine stătător, ci datorită acestui altceva. Trebuie de asemenea să existe în mod continuu: adică nu poate înceta să existe, pentru ca apoi să reînceapă. Căci o dată încetând să fie, este evident că nu s-ar putea readuce singură la existenţă, iar dacă ar readuce-o orice altceva, ar fi atunci o fiinţă dependentă. Or, este limpede că Raţiunea mea s-a dezvoltat treptat de

când m-am născut şi se întrerupe timp de câteva ore în fiecare noapte. Prin urmare, eu nu pot fi acea Raţiune autoexistentă eternă care nu aţipeşte şi nici nu doarme. Şi totuşi, dacă există măcar un gând valid, atunci o atare Raţiune trebuie cu necesitate să existe şi trebuie cu necesitate să fie izvorul propriei mele raţionalităţi imperfecte şi intermitente. Minţile omeneşti, aşadar, nu sunt singurele entităţi supranaturale care există. Ele nu vin de nicăieri. Fiecare a venit în Natură din Supranatură: fiecare îşi are propria rădăcină înfiptă într-o Fiinţă eternă, autoexistentă şi raţională, pe care o numim Dumnezeu. Fiecare este o mlădiţă sau un vârf de lance sau o incursiune a acelei realităţi supranaturale în Natură.

S-ar putea ca aici unii să ridice următoarea întrebare: dacă Raţiunea e uneori prezentă în mintea mea şi alteori nu, atunci, în loc să spunem că „eu” sunt un produs al Raţiunii eterne, nu ar fi oare mai cuminte să spunem că acea Raţiune eternă însăşi lucrează ocazional prin organismul meu, lăsându-mă să fiu o fiinţă pur naturală? O sârmă nu devine altceva decât o sârmă doar pentru că prin ea a trecut un curent electric. Dar a vorbi astfel înseamnă, după opinia mea, a uita ce anume este raţiunea. Ea nu este un obiect care se loveşte de noi şi nici chiar o senzaţie pe care o simţim. Raţionamentul nu ni „se întâmplă”: îl facem. Fiecare şir de gânduri e însoţit de ceea ce Kant numea „acel eu-gândesc”. Doctrina tradiţională potrivit căreia eu sunt o creatură înzestrată de Dumnezeu cu raţiune, dar care e distinctă de Dumnezeu, mi se pare mult mai filosofică decât teoria potrivit căreia ceea ce pare a fi gândirea mea nu e decât gândirea lui Dumnezeu prin mine. Cât despre această din urmă opinie, este foarte greu de explicat ce se întâmplă când gândesc corect, dar ajung la o concluzie falsă din cauză că am fost greşit informat

despre fapte. Nu înţeleg de ce oare Dumnezeu – care cunoaşte, e de presupus, faptele reale – şi-ar mai da osteneala să-şi gândească unul din gândurile Sale perfect raţionale prin intermediul unei minţi în care nu se poate să nu producă eroare. După cum la fel de puţin înţeleg de ce oare, dacă întreaga mea gândire „validă" este de fapt a lui Dumnezeu, El ar lua-o în mod greşit drept a mea sau ar face ca eu însumi să o iau în mod greşit drept a mea. Pare mult mai probabil că gândirea umană nu este gândirea lui Dumnezeu, ci este doar iniţiată de El.

Trebuie să mă grăbesc să adaug însă că aceasta este o carte despre miracole, nu despre orice. Nu mă încumet să propun o doctrină completă despre om3 şi nu încerc nicidecum să strecor prin contrabandă un argument pentru „nemurirea sufletului". Cele

3 Vezi Anexa A.

mai vechi documente creştine subscriu în treacăt şi fără să insiste la credinţa că partea supranaturală dintr-un om supravieţuieşte după moartea organismului natural. Dar ele sunt foarte puţin interesate de acest subiect. Lucrul de care sunt puternic interesate e restaurarea sau „învierea" întregii creaturi compuse printr-un act divin miraculos, aşa încât, până când nu ajungem la o anumită concluzie referitor la miracole în general, nu-l vom discuta cu siguranţă nici pe acesta. În stadiul de faţă, elementul supranatural din om ne interesează numai ca dovadă că există ceva dincolo de Natură. Demnitatea şi destinaţia omului nu au deocamdată nimic de a face cu problema noastră. Suntem interesaţi de om numai pentru că raţionalitatea lui este mica fisură revelatoare din Natură care arată că există ceva deasupra sau îndărătul ei.

Într-un eleşteu cu suprafaţa complet acoperită de impurităţi şi vegetaţie plutitoare pot fi şi câţiva nuferi. Şi s-

ar putea ca ei să te intereseze datorită frumuseţii lor. S-ar putea însă ca ei să te intereseze şi datorită faptului că din structura lor ai fi în măsură să deduci că dedesubt au tulpini ce duc la rădăcinile aflate la fund. Naturalistul crede că eleşteul (Natura – marele eveniment spaţio-temporal) are o adâncime nelimitată – că nu întâlneşti altceva decât apă oricât de mult ai coborî. Eu pretind că ceva din lucrurile de la suprafaţă (adică accesibile experienţei noastre) arată contrariul. Aceste lucruri (minţile raţionale) arată, la o simplă cercetare, că nu plutesc pur şi simplu, ci sunt ataşate prin tulpini de fund. Prin urmare eleşteul are un fund. Nu este doar eleşteu, eleşteu fără limite. Dacă te cufunzi suficient, vei ajunge la ceva care nu mai este eleşteu – la mâl şi pământ, iar apoi la rocă şi, în cele din urmă, la întreaga masă a Pământului şi la focul subteran.

Ajunşi în acest punct, suntem tentaţi să vedem dacă naturalismul nu mai poate fi totuşi salvat. Am menţionat în capitolul II că poţi rămâne naturalist crezând totodată într-un fel de Dumnezeu – o conştiinţă cosmică ivită într-un fel sau altul din „spectacolul total”: ceea ce am putea numi un Dumnezeu emergent. Oare un Dumnezeu emergent nu ne-ar furniza toate câte ne sunt de trebuinţă? E oare cu adevărat necesar să introducem un Dumnezeu supranatural, distinct de întregul sistem interconexat şi exterior lui? (Ia seama, cititorule modern, cum ţi se ridică moralul – cum te simţi mai în largul tău cu un Dumnezeu emergent decât cu unul transcendent – şi în ce măsură concepţia emergentă ţi se pare cu mult mai puţin primitivă, respingătoare şi naivă. Căci şi asta, după cum vei vedea mai târziu, este cu cântec.)

Mi-e teamă însă că nu e cu putinţă. Este, desigur, posibil să presupunem că atunci când toţi atomii din

univers ar intra într-o anumită relaţie (fapt care, mai devreme sau mai târziu, trebuia să se întâmple) ei ar da naştere unei conştiinţe universale. Şi că ea ar putea avea o gândire. Şi că ar putea face ca acele gânduri să ne treacă prin minte. Din nefericire însă propriile-i gânduri, dacă rămânem la această supoziţie, ar fi produsul unor cauze nonraţionale şi, prin urmare, în virtutea regulii pe care o utilizăm zi de zi, ele nu ar avea nicio validitate. Această minte cosmică ar fi, la fel ca şi propriile noastre minţi, produsul Naturii lipsite de minte. Nu am scăpat de dificultate, n-am făcut decât să o deplasăm mai înapoi. Mintea cosmică ne poate fi de folos numai dacă o situăm la început, dacă presupunem că ea este nu produsul sistemului total, ci Faptul fundamental, originar şi autoexistent care fiinţează de sine stătător. Dar a admite acel soi de minte cosmică înseamnă a admite un Dumnezeu în afara Naturii, un Dumnezeu transcendent şi supranatural. Drumul acesta, care părea să ne ofere o scăpare, nu face în realitate decât să ne readucă în punctul de unde am plecat.

Există, aşadar, un Dumnezeu care nu face parte din Natură. Dar nu s-a adus încă niciun argument care să arate că El a creat-o cu necesitate. S-ar putea oare ca Dumnezeu şi Natura să fie amândoi autoexistenţi şi total independenţi unul de altul? Dacă ai crede aşa ceva, ai fi dualist şi ai susţine o concepţie pe care eu unul o consider mai cutezătoare şi mai rezonabilă decât orice altă formă de naturalism. Ai putea fi şi ceva mai rău decât dualist, dar nu cred că dualismul e adevărat. Este extrem de dificil să concepi două lucruri care coexistă pur şi simplu, neavând nicio altă relaţie între ele. Dacă uneori nu observăm această dificultate, explicaţia este că suntem victimele gândirii în imagini. Ni le imaginăm realmente unul lângă

altul într-un fel de spaţiu. Dacă s-ar afla însă amândouă într-un spaţiu comun, sau într-un timp comun, sau în indiferent ce fel de mediu comun, ele ar fi amândouă părţi ale unui sistem, de fapt ale unei „Naturi”. Chiar dacă am reuşi să eliminăm asemenea imagini, simpla încercare de a le gândi împreună ascunde dificultatea reală deoarece, oricum în acel moment, propria noastră minte constituie mediul comun. Dacă poate exista ceea ce s-ar numi „alteritate Apură, dacă lucrurile pot coexista pur şi simplu, iată oricum o idee pe care mintea mea nu o poate concepe. Iar în situaţia de faţă încercarea de a o concepe mi se pare cu atât mai gratuită, cu cât ştim deja că Dumnezeu şi Natura au ajuns într-o anumită relaţie. Ei au, minimal vorbind, o relaţie – aproape, într-un anumit sens, o frontieră comună – în fiecare minte omenească.

Relaţiile care apar la acea frontieră sunt, într-adevăr, de tipul cel mai complicat şi mai intim. Acel vârf de lance al supranaturalului pe care îl numesc raţiunea mea este legat de toate conţinuturile mele naturale – de senzaţiile, de emoţiile mele şi de altele asemănătoare – atât de complet, încât mixtura o denumesc cu ajutorul unui singur cuvânt, „eu”. Există apoi ceea ce am numit caracterul asimetric al relaţiilor frontaliere. Când starea fizică a creierului îmi domină gândirea, ea produce numai dezordine. Dar creierul meu nu devine creier în mai mare măsură când este dominat de Raţiune, după cum nici emoţiile şi senzaţiile mele nu devin în mai mare măsură emoţii şi senzaţii. Raţiunea îmi salvează şi-mi fortifică întregul sistem psihologic şi fizic, pe când acel sistem total, dacă se răzvrăteşte împotriva Raţiunii, distruge atât Raţiunea, cât şi pe sine însuşi. Metafora militară a unui vârf de lance a fost pare-se prost aleasă. Raţiunea supranaturală pătrunde în fiinţa mea naturală nu ca o

armă, ci mai degrabă ca o rază de lumină care luminează sau ca un principiu organizator care unifică şi dezvoltă. Întreaga noastră reprezentare despre Natura „invadată” (ca de un duşman străin) era greşită. Când examinăm efectiv una dintre aceste invazii, ea se înfăţişează mult mai mult ca sosirea unui rege printre supuşii săi sau ca un cornac ce-şi vizitează elefantul. Elefantul o poate lua razna, Natura poate fi nesupusă. Observând însă ceea ce se întâmplă atunci când Natura se supune, este aproape cu neputinţă să nu ajungem la concluzia că însăşi „natura” ei este să fie supusă. Totul se petrece ca şi cum ea ar fi menită unui asemenea rol.

A crede că Natura l-a produs pe Dumnezeu sau fie şi numai mintea umană este, după cum am văzut, absurd. A crede că cei doi sunt în mod independent autoexistenţi este imposibil: cel puţin pe mine încercarea de-a o face mă pune în imposibilitatea de a spune şi că gândesc ceva pur şi simplu. E drept că dualismul are o anumită atracţie teologică, el pare a face mai uşoară problema răului. Dar chiar dacă nu putem concepe dualismul efectiv până la capăt, această făgăduinţă atrăgătoare nu poate fi ţinută niciodată, şi cred de altfel că problema răului poate avea soluţii mai bune. Rămâne, aşadar, credinţa că Dumnezeu a creat Natura. Aceasta oferă numaidecât o relaţie între ei şi elimină dificultatea purei „alterităţi”. Se adaptează şi situaţiei frontaliere observate, unde totul arată ca şi cum Natura nu s-ar împotrivi unui invadator străin, ci s-ar răzvrăti împotriva unui suveran legitim. Aceasta, şi poate numai ea, se potriveşte cu faptul că Natura, deşi aparent neinteligentă, este inteligibilă –, că evenimente din cele mai îndepărtate unghere ale spaţiului par a se supune legilor gândirii raţionale. Chiar şi actul de creaţie însuşi nu mai prezintă niciuna din dificultăţile intolerabile ce par a

ne întâmpina în cazul oricărei alte ipoteze. Există şi în minţile noastre omeneşti ceva ce prezintă o uşoară asemănare cu ea. Putem imagina: cu alte cuvinte, putem face să existe imagini mentale ale unor obiecte materiale şi chiar ale unor personaje umane şi ale unor evenimente. Suntem inapţi de creaţie în două moduri. În primul rând, nu putem decât să recombinăm elemente împrumutate din universul real: nimeni nu poate imagina o nouă culoare primară sau al şaselea simţ. În al doilea rând, ceea ce imaginăm există doar pentru propria noastră conştiinţă – deşi putem, prin cuvinte, să-i determinăm şi pe alţi oameni să construiască singuri în minţile lor imagini grosso modo asemănătoare. Ar trebui să-i atribuim lui Dumnezeu atât puterea de a produce elementele de bază, de a inventa nu numai culorile, dar şi culoarea însăşi, simţurile, spaţiul, timpul şi materia propriu-zisă, ca şi aceea de a impune cele inventate de către El unor minţi create. Aceasta nu mi se pare o ipoteză inacceptabilă. Este cu siguranţă mai lesnicioasă decât ideea de Dumnezeu şi Natură ca entităţi total necorelate şi cu mult mai lesnicioasă decât ideea de Natură care produce gândire validă.

Nu susţin că crearea Naturii de către Dumnezeu poate fi dovedită în chip la fel de riguros ca şi existenţa lui Dumnezeu, dar ea mi se pare copleşitor de probabilă, atât de probabilă încât nimeni care ar aborda chestiunea cu mintea lipsită de prejudecăţi nu ar susţine cu seriozitate altă ipoteză. În fapt, rareori întâlneşti oameni care au sesizat existenţa unui Dumnezeu supranatural şi care să tăgăduiască faptul că El este Creatorul. Toate dovezile de care dispunem duc în acea direcţie şi, dacă încercăm să credem altfel, dificultăţile se ivesc de pretutindeni. Nicio teorie filosofică de care m-am ciocnit nu reprezintă o ameliorare radicală în raport cu cuvintele Facerii, potrivit

cărora „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul”. Spun ameliorare „radicală” fiindcă povestea din Facere – după cum a spus cu mult timp în urmă Sf. Ieronim – e istorisită în maniera „unui poet popular” sau, cum am spune noi, sub forma unei poveşti folclorice. Dar dacă o comparăm cu legendele despre creaţie ale altor popoare – cu toate aceste absurdităţi delectabile în care unor uriaşi ce trebuie tăiaţi şi unor inundaţii ce trebuie secate li se atribuie o existenţă anterioară creaţiei – profunzimea şi originalitatea acestei poveşti populare ebraice vor ieşi repede în evidenţă. Ideea de creaţie în accepţia riguroasă a cuvântului e surprinsă aici pe deplin.

IV. Altă dificultate a naturalismului

Chiar şi un determinist riguros precum Karl Marx, care uneori a descris comportamentul social al burgheziei în termeni ce sugerează o problemă de fizică socială, a putut să îl trateze uneori cu un dispreţ ucigător pe care numai presupoziţia responsabilităţii morale l-ar putea justifica.

R. NIEBUHR, An Interpretation of Christian Ethics, cap.

III

Unii oameni privesc gândirea logică ca pe cea mai moartă şi mai uscată dintre activităţile noastre, şi s-ar putea ca poziţia privilegiată pe care i-am acordat-o în capitolul anterior să le repugne. Dar gândirea logică – raţionamentul – trebuie să constituie pivotul argumentării deoarece, dintre toate pretenţiile pe care le avansează mintea umană, pretenţia de validitate a raţiunii e singura pe care naturaliştii nu o pot nega fără a-şi tăia, filosofic vorbind, craca de sub picioare. Nu poţi, aşa cum am văzut, să dovedeşti că nu există dovezi. Poţi însă, dacă vrei, să priveşti toate idealurile umane ca pe nişte iluzii şi toate

iubirile omeneşti ca pe nişte produse biologice secundare. Cu alte cuvinte, poţi face asta fără să cazi în autocontradicţie şi nonsens anost. Dacă o poţi face şi fără un grad extrem de neplauzibilitate – fără a accepta o imagine despre lucruri în care de fapt nimeni nu crede – este altă problemă.

Pe lângă reflecţia despre subiecte concrete, oamenii fac şi judecăţi morale – „Ar trebui să fac asta” – „Nu ar trebui să fac asta” – „Asta e bine” – „Asta e rău”. Sunt avansate două opinii despre judecăţile morale. Unii cred că atunci când le facem nu ne folosim propria noastră raţiune, ci utilizăm o facultate diferită. Alţii cred că le facem cu ajutorul raţiunii noastre. În ce mă priveşte, eu o susţin pe cea de-a doua. Cu alte cuvinte, cred că principiile morale primare de care depind toate celelalte sunt percepute în mod raţional. „Vedem pur şi simplu” că nu există nicio raţiune pentru ca fericirea vecinului meu să fie sacrificată în beneficiul propriei mele fericiri, aşa cum „vedem pur şi simplu” că lucrurile egale cu acelaşi lucru sunt egale şi unele cu altele. Dacă nu putem demonstra nicio axiomă, nu e din cauză că ele sunt iraţionale, ci din cauză că sunt de la sine înţelese şi toate probele depind de ele. Raţionalitatea lor intrinsecă străluceşte prin propria sa lumină. Tocmai pentru că întreaga moralitate se bazează pe asemenea principii autoevidente îi spunem cuiva, când vrem să-l readucem la o conduită corectă: „Fii rezonabil”.

Spunem acestea însă doar pentru că a venit vorba. Căci pentru scopul nostru prezent e indiferent pe care dintre aceste două opinii o îmbrăţişezi. Important e să observăm că judecăţile morale ridică în calea naturalismului acelaşi soi de dificultate ca şi toate celelalte gânduri. În discuţiile despre moralitate, ca în toate celelalte discuţii, presupunem întotdeauna că opiniile

celorlalţi sunt lipsite de valoare dacă pot fi integral explicate printr-o cauză non-morală şi non-raţională. Când doi oameni sunt în dezacord cu privire la bine şi rău, constatăm că principiul acesta e numaidecât pus în funcţie. „El crede în caracterul sacru al proprietăţii din cauză că e milionar”. – „Crede în pacifism din cauză că e laş”. – „Aprobă pedepsele corporale din cauză că e sadic”. Aceste reproşuri pot fi deseori neadevărate: dar simplul fapt că sunt formulate de către una din părţi şi respinse cu înflăcărare de către cealaltă arată în chip limpede ce principiu este utilizat. Niciuna din părţi nu se îndoieşte că, dacă ar fi adevărate, ele ar fi decisive. Niciuna (în viaţa reală) nu acordă atenţie nici unei judecăţi morale despre care se poate afirma că izvorăşte din cauze non-morale şi non-raţionale. Freudiştii şi marxiştii atacă moralitatea tradiţională tocmai pe acest temei – şi cu mare succes. Toţi oamenii acceptă principiul.

Dar, fireşte, ceea ce discreditează judecăţile morale particulare trebuie neapărat să discrediteze şi judecata morală ca totalitate. Dacă faptul că oamenii au idei că se cade şi nu se cade poate fi pe deplin explicat prin cauze iraţionale şi non-morale, atunci ideile acelea sunt o iluzie. Naturalistul e gata să explice cum a luat naştere iluzia. Condiţiile chimice produc viaţă.

Viaţa, sub influenţa selecţiei naturale, produce conştiinţă. Organismele conştiente care s-au comportat într-un anumit fel trăiesc mai mult decât acelea care s-au comportat în alt fel. Trăind mai mult, este mai probabil să aibă urmaşi. Ereditatea, iar uneori şi educaţia, transmite modul lor de comportament progeniturii. Astfel, în fiecare specie se construieşte un model de comportament. La specia umană, învăţarea conştientă joacă un rol mai mare în construirea lui, iar tribul îl întăreşte şi mai mult

omorându-i pe indivizii care nu i se conformează. Ele inventează şi zei despre care se spune că pedepsesc abaterile de la el. Astfel, în timp, ajunge să se formeze un puternic impuls uman de conformare. Deoarece însă acest impuls intră în contradicţie cu celelalte impulsuri, ia naştere un conflict mental, iar omul îl exprimă spunând „Nu vreau să fac A, dar trebuie să fac B”.

Această relatare poate (sau nu) explica de ce oamenii fac în realitate judecăţi morale. Ea nu explică însă cum le pot face în mod corect. Ea exclude, într-adevăr, însăşi posibilitatea ca ele să fie corecte. Căci atunci când oamenii spun „ar trebui”, ei cred cu siguranţă că spun ceva, şi încă ceva adevărat, despre natura acţiunii propuse, iar nu despre sentimentele lor proprii. Dar dacă naturalismul are dreptate, „ar trebui” este o propoziţie de acelaşi tip ca şi „mă mănâncă palma” sau „o să mă îmbolnăvesc”. În viaţa reală, când cineva spune „ar trebui”, am putea răspunde: „Da. Ai dreptate. Asta ar trebui să faci”, sau: „Nu, cred că greşeşti”. Dar într-o lume de naturalişti (dacă naturaliştii şi-ar aminti realmente filosofia învăţată în şcoală) singurul răspuns de bun-simţ ar fi: „Ce spui, zău?” Toate judecăţile morale ar fi propoziţii despre sentimentele vorbitorului luate de el drept propoziţii despre altceva (calitatea morală reală de acţiuni) care nu există.

O atare doctrină, după cum am admis, nu este doar autocontradictorie. Naturalistul poate, dacă vrea, să fie şi sfidător într-o situaţie ca aceasta. El poate spune: „Da, sunt absolut de acord că ceea ce se numeşte rău sau bine nu există. Admit că nicio judecată morală nu poate fi «adevărată» sau «corectă» şi deci că niciun sistem de moralitate nu poate fi mai bun sau mai rău decât altul. Toate ideile de bine şi rău sunt halucinaţii, umbre aruncate asupra lumii exterioare de către impulsurile pe care am

fost condiţionaţi să le simţim”. Şi mulţi naturalişti o spun cu încântare.

Sunt însă obligaţi să persevereze în această atitudine, şi din fericire (deşi inconsecvent) majoritatea naturaliştilor reali nu o fac. O clipă după ce au admis că binele şi răul sunt iluzii, îi vedem îndemnându-ne să muncim pentru posteritate, să educăm, să revoluţionăm, să ne plătim datoriile, să trăim şi să murim pentru binele rasei umane. Un naturalist ca dl H.G. Wells şi-a cheltuit o întreagă viaţă îndelungată procedând astfel, cu elocinţă pasionată şi zel. Să fie însă într-adevăr de mirare? întocmai cum toate cărţile despre nebuloasele spirale, atomi şi oamenii din peşteri ne-ar fi îndemnat realmente să presupunem că naturaliştii pretind că sunt capabili să ştie ceva, la fel şi toate cărţile în care naturaliştii ne spun ce arAtrebui să facem ne-ar determina realmente să credem că ei au considerat că unele idei despre bine (ale lor, bunăoară) sunt oarecum preferabile altora. Căci ei scriu cu indignare ca nişte oameni care proclamă ce anume este binele în sine şi denunţă ceea ce e rău în sine, iar nu ca oameni care şi-ar aminti că lor personal le place berea slabă, dar că alţii preferă bitterul. Dacă însă „imperativele” domnului Wells şi, să zicem, cele ale lui Franco sunt în egală măsură impulsuri pe care ambii au fost condiţionaţi de Natură să le posede şi niciunul dintre ei nu ne spune nimic despre vreun bine sau rău obiectiv, de unde vine atâta fervoare? îşi aduc oare aminte în timp ce scriu astfel că atunci când ne spun că „trebuie să facem o lume mai bună” cuvintele „trebuie” şi „mai bună” se raportează obligatoriu, după cum ei înşişi au demonstrat-o, la un impuls qondiţionat în chip iraţional care nu este îndreptăţit să fie adevărat sau fals în mai mare măsură decât un vomitat sau un căscat?

Părerea mea este că uneori uită. Şi e spre lauda lor. Îmbrăţişând o filosofie care exclude omenescul, ei rămân totuşi umani. La vederea nedreptăţii îşi lasă baltă tot naturalismul şi vorbesc ca oamenii şi chiar ca oamenii de geniu. Ei ştiu mult mai mult decât cred că ştiu. Alteori însă, cred eu, îşi pun toate speranţele într-o aşa-zisă cale de ieşire din impas.

Lucrurile se petrec-sau par a se petrece – astfel. Ei îşi spun: „A, da. Morala" – sau „morala burgheză" sau „morala convenţională" sau „morala tradiţională" ori alt epitet asemănător – „Morala este o iluzie. Dar noi am descoperit ce moduri de comportare vor menţine în viaţă rasa umană. E comportarea pe care insistăm să o adoptaţi. Vă rugăm să nu ne luaţi drept moralişti. Ne conducem după principii absolut noi"... ca şi cum asta ar fi de vreun folos. Ar fi de folos numai dacă am recunoaşte, în primul rând, că viaţa este mai bună decât moartea şi, în al doilea rând, că trebuie să ne arătăm interesaţi de vieţile descendenţilor noştri în egală măsură sau chiar mai mult decât de ale noastre. Şi în ambele cazuri avem de a face cu judecăţi morale a căror explicaţie, la fel ca şi a altora, a fost expediată de naturalism. Desigur, fiind condiţionaţi oarecum de Natură, suntem preocupaţi de viaţă şi de posteritate. Naturaliştii ne-au vindecat însă de tentaţia de a considera aceste sentimente drept moduri de a pătrunde în ceea ce numeam odată „valoare reală". Acum când ştiu că impulsul de a mă pune în slujba posterităţii este ceva întru totul asemănător cu preferinţa mea pentru brânză, acum când pretenţiile lui transcendentale au fost date în vileag ca o înşelătorie, vă închipuiţi că am să-i mai acord vreo atenţie? Când o să fie puternic (şi adevărul este că a devenit tot mai slab de când mi-aţi explicat natura lui reală), presupun că am să-i dau ascultare. Când o să fie

slab, o să-mi investesc banii în brânză. Nu poate exista niciun motiv ca să stimulez şi să încurajez un impuls mai degrabă decât altul. Şi cu atât mai puţin acum când ştiu ce sunt şi unul, şi altul. Naturaliştii nu trebuie să-mi distrugă tot respectul faţă de conştiinţă azi, crezând că voi continua să o venerez şi mâine.

În felul acesta, nu e nicio scăpare. Dacă e să continuăm a face judecăţi morale (şi, oricum, vom continua să o facem), atunci suntem obligaţi să credem că conştiinţa umană nu e un produs al Naturii. Ea poate fi validă numai în cazul în care descinde dintr-o înţelepciune morală absolută, o înţelepciune morală ce există absolut „independent", nefiind un produs al Naturii non-morale şi non-raţionale. Aşa cum argumentaţia ultimului capitol ne-a făcut să recunoaştem existenţa unei surse supranaturale pentru gândirea raţională, tot aşa argumentaţia capitolului de faţă ne face să recunoaştem existenţa unei surse supranaturale pentru ideile noastre de bine şi rău. Cu alte cuvinte, acum ştim ceva mai mult despre Dumnezeu. Dacă susţineţi că judecata morală e ceva diferit de raţiune, veţi exprima această nouă cunoştinţă spunând: „Ştim acum că Dumnezeu are şi alt atribut în afara raţionalităţii". Dacă susţineţi, ca şi mine, că judecata morală este un fel de raţiune, atunci veţi spune: „Acum ştim ceva mai mult despre raţiunea divină".

Şi cu aceasta suntem aproape gata să ne începem argumentaţia principală. Dar mai înainte este bine să zăbovim puţin pentru a examina câteva îndoieli sau neînţelegeri care se vor fi ivit între timp.

VI. Răspunsuri la îndoieli

Căci la fel cu slăbiciunea de care dau dovadă ochii liliecilor faţă de lumina zilei este şi aceea pe care în sufletul nostru o arată mintea faţă de lucrurile care în mod

natural sunt cele mai evidente din toate.

ARISTOTEL, Metafizica, II (a), 14

Trebuie înţeles cu toată claritatea că argumentaţia de până acum nu a dus la nicio concepţie despre „suflete” sau „spirite” (cuvinte pe care le-am şi evitat) ce plutesc în tărâmul Naturii, fără nicio legătură cu mediul lor înconjurător. Rezultă că noi nu tăgăduim – ba chiar trebuie să salutăm – anumite consideraţii deseori privite ca probe ale naturalismului. Putem să admitem şi chiar să afirmăm insistent că gândirea raţională este, după cum se poate vedea, condiţionată în exercitarea ei de către un obiect natural (creierul). Ea este temporar diminuată de alcool sau de un traumatism cranian. Scade pe măsura decăderii creierului şi dispare când creierul nu mai funcţionează. Se poate arăta în acelaşi fel că viziunea morală a unei comunităţi este strâns legată de istoria, mediul geografic, structura sa economică ş.a.m.d. Ideile morale ale individului sunt şi ele legate de situaţia sa generală: nu întâmplător părinţii şi profesorii ne spun atât de des că pot tolera orice viciu, dar nu şi minciuna, minciuna fiind singura armă defensivă a copilului. Toate acestea, departe de a ne confrunta cu o dificultate, reprezintă exact lucrul la care ne-am fi aşteptat.

Elementul raţional şi moral din fiecare minte omenească este o proiecţie energetică din supranaturalul care îşi croieşte drum în Natură, exploatând în fiecare punct condiţiile oferite de Natură, respins fiind acolo unde condiţiile sunt lipsite de orice speranţă şi obstrucţionat când ele sunt nefavorabile. Gândirea raţională a unui om reprezintă exact acea parte din Raţiunea eternă căreia starea creierului său îi permite să devină operativă: ea reprezintă, aşa zicând, tranzacţia încheiată sau frontiera fixată între Raţiune şi Natură în acel punct particular.

Viziunea morală a unei naţiuni este exact acel lot de înţelepciune Morală eternă pe care-l lasă să treacă istoria sa, economia etc. La fel, vocea crainicului reprezintă exact atâta din vocea umană cât lasă să treacă aparatul receptor. Ea variază, desigur, în funcţie de starea aparatului receptor, se deteriorarează pe măsura uzurii acestuia şi dispare cu totul dacă îl izbesc cu o cărămidă. Ea e condiţionată de aparat, dar nu produsă de el. Dacă ar fi – dacă am şti că la microfon nu este nicio fiinţă umană –, nu am asculta ştirile. Condiţiile diverse şi complexe în care apar raţiunea şi morala reprezintă şerpuirile şi meandrele frontierei dintre Natură şi Supranatură. Iată de ce poţi, dacă doreşti, să ignori întotdeauna Supranatura şi să tratezi fenomenele doar dinspre latura Naturii, întocmai după cum un om care studiază pe o hartă hotarele dintre Cornwall şi Devonshire poate spune întotdeauna: „Ceea ce numiţi o protuberanţă în Devonshire este de fapt o concavitate în Cornwall”. Şi într-un anumit sens nici nu-l poţi contrazice. Ceea ce numim

4 Aristotel, op. cit., ed. cit., p. 94. (*n.tt*)

O protuberanţă în Devonshire este totdeauna o concavitate în Cornwall. Ceea ce numim gândire raţională la un om implică întotdeauna o stare a creierului, în ultimă analiză un raport între atomi. Dar Devonshire-ul este cu toate acestea ceva mai mult decât „locul unde se termină Cornwall-ul”, iar raţiunea este ceva mai mult decât biochimia creierului.

Trec acum la altă îndoială posibilă. Pentru unii, aspectul cel mai supărător legat de orice argumentaţie în favoarea supranaturalului e pur şi simplu faptul că e nevoie de argumentaţie. De vreme ce există un lucru atât de uluitor, oare nu ar trebui ca el să fie la fel de evident ca soarele de pe cer? Nu e oare intolerabil şi la drept vorbind

incredibil ca procesul de cunoaştere a celei mai fundamentale dintre toate realităţile să fie accesibilă numai prin intermediul unor raţionamente contorsionate pentru care vasta majoritate a oamenilor nu au nici răgaz, nici receptivitate? Privesc cu foarte multă simpatie acest punct de vedere. Dar trebuie să observăm două lucruri.

Când contempli o grădină dintr-o cameră situată la etaj este evident (dacă stai să te gândeşti) că te uiţi printr-o fereastră. Dar dacă în primul rând te interesează grădina, o poţi contempla vreme îndelungată fără să te gândeşti la fereastră. Când citeşti o carte este evident (dacă iei seama la asta) că îţi utilizezi ochii: dar dacă ochii nu încep să te supere sau dacă nu e vorba de un manual de optică, poţi citi toată seara fără să te gândeşti nicio clipă la ochi. Când vorbim este evident că folosim limbajul şi gramatica, şi când încercăm să vorbim o limbă străină suntem în mod penibil conştienţi de acest fapt. Dar când ne vorbim limba maternă nici nu-l observăm. Când strigi din vârful scării „Cobor într-o secundă", nu eşti de obicei conştient că ai acordat singularul cobor cu singularul subînţeles eu. Circulă o poveste despre un indian american care, după ce a învăţat mai multe limbi străine, a fost rugat să scrie o gramatică a idiomului folosit de propriul său trib. El a răspuns, după ce a stat puţin pe gânduri, că limba lui nu are gramatică. Gramatica pe care o folosise toată viaţa îi scăpase neobservată întotdeauna. O ştia (într-un sens) atât de bine, încât (în alt sens) nu ştia că există.

Toate aceste exemple arată că faptul care într-o privinţă este cel mai evident şi primordial, şi prin intermediul exclusiv al căruia ţi se asigură accesul la toate celelalte fapte, ar putea fi tocmai acela care e cel mai lesne dat uitării – dat uitării nu din cauză că e atât de îndepărtat sau de obscur, ci din cauză că e atât de apropiat şi de

evident. Şi acesta este exact modul în care a fost dat uitării supranaturalul. Naturaliştii s-au consacrat gândirii despre Natură. Ei nu au luat seama la faptul că gândeau. În clipa când devii atent la acest lucru e evident că gândirea nu poate fi un simplu eveniment natural şi că există, aşadar, şi altceva în afara Naturii. Supranaturalul nu e îndepărtat şi obscur: este ceva ce ţine de experienţa cotidiană şi de fiecare clipă, ceva la fel de intim ca şi respiraţia. Negarea lui depinde de o anumită neatenţie. Dar această neatenţie nu e câtuşi de puţin surprinzătoare. Nu e nevoie – de fapt nici nu doreşti – să te gândeşti mereu la ferestre când priveşti grădinile sau să te gândeşti mereu la ochi când citeşti. La fel, procedeul adecvat pentru toate investigaţiile limitate şi particulare este să ignori realitatea propriei tale gândiri şi să te concentrezi asupra obiectului. Numai când îţi iei distanţă faţă de investigaţiile particulare şi încerci să-ţi formezi o filosofie completă eşti obligat să ţii seama de ea. Căci o filosofie completă trebuie să pătrundă în toate faptele. În cadrul ei treci de la gândirea specializată sau trunchiată la gândirea totală: şi unul dintre faptele asupra cărora trebuie să reflectezi este Gândirea însăşi. Există astfel o tendinţă în studierea Naturii de a ne face să uităm faptul cel mai evident dintre toate. Şi începând din secolul al XVI-lea, când s-a născut ştiinţa, minţile oamenilor au fost tot mai mult orientate către exterior, pentru a cunoaşte Natura şi a o stăpâni. Ei s-au angajat tot mai intens în acele investigaţii specializate pentru care gândirea trunchiată reprezintă metoda corectă. Nu e, aşadar, câtuşi de puţin de mirare că ei au putut uita dovezile în favoarea supranaturalului. Deprinderea adânc înrădăcinată a gândirii trunchiate – ceea ce numim habitudinea mentală „ştiinţifică” – avea să ducă în mod sigur la naturalism, dacă această tendinţă nu era

permanent corectată din altă sursă. Dar nu a existat nicio altă sursă la dispoziţie, întrucât, în aceeaşi perioadă, oamenii de ştiinţă au ajuns să fie needucaţi din punct de vedere metafizic şi teologic.

Ajung astfel la cea de-a doua consideraţie. Starea de lucruri în care oamenii obişnuiţi pot descoperi supranaturalul numai prin raţionament abstrus este recentă şi, după normele istorice, anormală. Pretutindeni în lume, până în vremurile moderne, intuiţia directă a misticilor şi raţionamentele filosofilor pătrundeau în masa poporului prin autoritate şi prin tradiţie; ele puteau fi recepţionate de către cei ce nu erau ei înşişi mari cugetători sub forma concretă a mitului şi a ritualului, ca şi a întregului model de viaţă. În condiţiile produse de aproximativ un secol de naturalism, oamenii de rând au fost siliţi să poarte poveri pe care mai înainte nu ar fi fost nevoiţi să le poarte. Suntem obligaţi să ajungem singuri la adevăr sau să ne descurcăm fără el. împrejurarea aceasta poate avea două explicaţii. S-ar putea ca omenirea, răzvrătindu-se împotriva tradiţiei şi autorităţii, să fi comis o teribilă greşeală, greşeală ce nu va fi mai puţin fatală numai pentru că descompunerea morală a celor aflaţi la putere a făcut-o foarte scuzabilă. Pe de altă parte, s-ar putea ca Puterea ce ne conduce specia să întreprindă în momentul de faţă un experiment temerar. Se are oare în vedere ca întreaga masă a oamenilor să înainteze şi să ocupe acum piscurile rezervate cândva numai înţelepţilor? Distincţia dintre înţelepţi şi neştiutori urmează oare să dispară din pricină că e de aşteptat ca toţi să devină acum înţelepţi? Dacă aşa stau lucrurile, gafele noastre actuale nu vor genera decât suferinţe tot mai mari. Să nu ne înşelăm însă în ceea ce priveşte necesităţile noastre. Dacă ne mulţumim să ne întoarcem şi să devenim oameni simpli

şi umili care se supun unei tradiţii, bine. Dacă suntem gata de urcuş şi de luptă până când vom deveni noi înşine înţelepţi, şi mai bine. Dar omul care nu vrea nici să dea ascultare înţelepciunii altora, nici să se aventureze de unul singur în căutarea ei este sortit dispariţiei. O societate în care cei mulţi neştiutori se supun celor puţini vizionari poate trăi; o societate unde toţi ar fi vizionari ar putea trăi încă şi mai intens. Dar o societate în care masa este tot neştiutoare şi vizionarii nu mai sunt luaţi în seamă nu poate spera altceva decât superficialitate, ticăloşie, urâţenie şi, în cele din urmă, extincţie. E obligatoriu să mergem înainte sau înapoi; a rămâne pe loc aici înseamnă moarte.

Trebuie să ne ocupăm şi de alt punct care s-ar putea să fi stârnit îndoieli sau dificultăţi. Am avansat argumente în sprijinul credinţei că în fiecare om raţional este prezent un element supranatural. Prezenţa raţionalităţii umane în lume e prin urmare un miracol în virtutea definiţiei date în capitolul II. Realizând aceasta, cititorul ar fi poate îndreptăţit să spună: „O, păi dacă asta e tot ce înţelege prin miracol…” şi să azvârle cartea cât colo. Dar eu îl rog să aibă răbdare. Raţiunea şi morala umană au fost menţionate nu ca exemple de miracol (cel puţin nu acel tip de miracol despre care aţi dori să auziţi vorbindu-se), ci ca dovezi ale supranaturalului: nu pentru a arăta că Natura a fost invadată, ci că există un invadator posibil. Dacă preferaţi sau nu să numiţi miracol invazia ordonată şi familiară săvârşită de Raţiunea umană este în mare măsură o problemă de exprimare. Regularitatea sa – faptul că intră în mod obişnuit pe aceeaşi uşă, raporturile sexuale umane – v-ar putea îndemna să nu procedaţi astfel. Este ca şi cum (ca să spunem aşa) însăşi natura Naturii ar fi să sufere această invazie. Dar atunci am putea constata

ulterior că natura însăşi a Naturii este să sufere miracole în general. Din fericire, desfăşurarea argumentaţiei noastre ne va permite să lăsăm deoparte problema terminologiei. Ne vom ocupa de alte invazii ale Naturii – de ceea ce toţi numesc miracole. Întrebarea noastră ar putea fi pusă, dacă vreţi, sub forma: „Oare Supranatura produce întotdeauna rezultate particulare în spaţiu şi timp doar prin intermediul creierelor omeneşti acţionând asupra nervilor şi muşchilor umani?”

Am spus „rezultate particulare” deoarece, în concepţia noastră, Natura ca totalitate este ea însăşi un rezultat colosal al supranaturalului: a creat-o Dumnezeu. Dumneaeu o străpunge oriunde există o minte omenească. Dumnezeu o menţine pesemne în fiinţă. Întrebarea e dacă El îi face şi altceva. Oare, pe lângă toate acestea, El introduce în ea şi evenimente despre care nu ar fi corect să spunem „Aceasta e pur şi simplu realizarea caracterului general pe care l-a dat El Naturii ca totalitate atunci când a creat-o”? Asemenea evenimente sunt ceea ce se numeşte în limbaj popular miracole, şi numai în acest sens va fi utilizat cuvântul miracol în restul cărţii.

VI. Capitol despre diversiuni

De acolo a ieşit Mai, un uriaş. Acest Mai obişnuia să-i strice pe tinerii pelerini cu sofistica lui.

BUNYAN

Din simpla recunoaştere a faptului că Dumnezeu există şi este autorul Naturii nu rezultă cu niciun chip că minunile trebuie – sau măcar că pot – să se producă. S-ar putea ca Dumnezeu însuşi să fie o astfel de fiinţă, încât săvârşirea minunilor să fie contrară caracterului Său; pe de altă parte, s-ar putea ca El să fi făcut Natura în aşa fel, încât să nu i se poată adăuga, scădea sau modifica nimica. Pledoaria împotriva minunilor se bazează în consecinţă pe

două temeiuri diferite. Crezi astfel că fie caracterul lui Dumnezeu, fie caracterul Naturii le exclude. Vom începe cu cel de-al doilea temei, care este şi cel mai popular. În capitolul de faţă voi examina unele forme ale lui care, după părerea mea, sunt foarte superficiale şi care ar putea fi numite chiar neînţelegeri sau diversiuni.

Prima diversiune este următoarea. Zilnic poţi auzi pe cineva (şi nu neapărat necredincios) spunând despre o aşa-zisă minune: „Nu. Nici gând să cred aşa ceva. Ştim că este contrar legilor Naturii. Oamenii o puteau crede în trecut din cauză că nu cunoşteau legile Naturii. Acum ştim că este o imposibilitate ştiinţifică”.

Prin „legi ale Naturii” un asemenea om înţelege, cred, mersul Naturii aşa cum poate fi el observat. Dacă înţelege ceva mai mult de-atâta, el nu e un om de rând cum socoteam, ci un naturalist filosof, de care ne vom ocupa în capitolul următor. Omul pe care-l am în vedere crede că simpla experienţă (şi îndeosebi acele experienţe concepute artificial pe care le numim experimente) ne poate spune ce anume se întâmplă în mod regulat în Natură. Şi mai crede că tot ceea ce am descoperit exclude posibilitatea miracolului. Este vorba de o gândire confuză.

Admiţând că minunile se pot produce, îi revine, firește, experienţei să spună dacă a avut într-adevăr loc vreunul într-o împrejurare dată. Dar simpla experienţă, fie şi prelungită de-a lungul unui milion de ani, nu ne poate spune dacă aşa ceva e cu putinţă. Experimentul descoperă ceea ce se întâmplă cu regularitate în Natură: norma sau regula după care aceasta lucrează. Cei ce cred în minuni nu neîga exâstenţa unei asemenea norme sau reguli, ei nu spun decât căeapoate fi suspendată TMiracolul este prin definiţie o excepţie. Cum poate să-ţi spună oare descoperirea regulii dacă, odată admisă o cauză suficientă,

regula poate fi suspendată? Dacă am spune că regula este A, atunci experienţa ne-ar putea contrazice descoperind că regula este B. Şi dacă am spune că nu există nicio regulă, atunci experienţa ne-ar putea contrazice observând că există una. Noi nu facem însă niciuna dintre aceste afirmaţii. Convenim că există o regulă şi că regula respectivă e B. Ce are asta de a face cu întrebarea dacă regula poate fi suspendată? Veţi replica: „Dar experienţa demonstrează că niciodată nu a fost". Noi replicăm: „Chiar de-ar fi aşa, asta nu ar dovedi că nu poate fi suspendată niciodată. Demonstrează oare experienţa că nu a fost niciodată suspendată? Lumea e plină de istorisiri ale unor oameni care pretind că au experimentat miracole: s-ar putea ca ei să aibă dreptate. Dar înainte de a putea ajunge la o concluzie în privinţa acestei chestiuni istorice, trebuie mai întâi (aşa cum s-a subliniat în capitolul I) să descoperi dacă lucrul este posibil şi, dacă este posibil, cât e de probabil".

Ideea că progresul ştiinţei a modificat oarecum întrebarea e strâns legată de ideea că oamenii „din vechime" credeau în ele „din cauză că nu cunoşteau legile Naturii". Îi vei auzi astfel pe unii zicând că „Primii creştini credeau că Cristos este fiul unei fecioare, dar noi ştim că aşa ceva e o imposibilitate ştiinţifică". Oamenii aceştia par a îmbrăţişa ideea că credinţa în minuni a apărut într-o perioadă când oamenii ignorau în asemenea măsură mersul naturii, încât nu-şi dădeau seama că un miracol îi este contrar. Dacă reflectăm puţin, vedem că afirmaţia e un nonsens, iar povestea naşterii din fecioară constituie un exemplu extrem de frapant. Când Sf. Iosif a descoperit că logodnica lui urma să aibă un copil, s-a hotărât, cum era şi firesc, să o repudieze. De ce? Pentru că ştia la fel de bine ca orice ginecolog modern că în ordinea obişnuită a naturii

femeile nu au copii decât dacă se culcă cu bărbaţi. Fără îndoială, ginecologul modern ştie despre naştere şi procreaţie mai multe lucruri decât ştia Sf. Iosif. Acele lucruri nu privesc însă punctul principal, şi anume că o naştere din fecioară este contrară mersului naturii. Şi Sf. Iosif ştia evident asta. În orice sens suntem îndreptăţiţi să spunem acum că „lucrul e imposibil din punct de vedere ştiinţific”, ar fi putut-o spune prea bine şi el: lucrul a fost întotdeauna şi s-a ştiut întotdeauna că este imposibil, cu excepţia cazului în care procesele regulate ale naturii ar fi, în această împrejurare anume, anulate sau suplimentate cu ceva de dincolo de natură. Când Sf. Iosif a acceptat în cele din urmă gândul că sarcina logodnicei sale se datora nu lipsei de castitate, ci unei minuni, el a acceptat minunea ca pe ceva contrar ordinii cunoscute a naturii. Toate consemnările de miracole ne învaţă acelaşi lucru. În aceste relatări, minunile suscită frica şi minunarea (adică tocmai ceea ce implică termenul de minune) în rândul spectatorilor şi sunt considerate drept o dovadă a puterii supranaturale. Dacă nu s-ar şti că ele sunt contrare legilor naturii, cum ar putea oare să sugereze prezenţa supranaturalului? Cum ar putea fi ele surprinzătoare dacă nu ar fi privite ca excepţii de la reguli? Şi cum oare s-ar putea considera că ceva constituie o excepţie înainte de a cunoaşte regulile? Dacă ar există oameni care nu ar cunoaşte deloc legile naturii, ei nu ar avea nicio idee despre miracole şi nu ar manifesta niciun interes deosebit dacă în faţa lor s-ar săvârşi vreunul. Nimic nu poate părea extraordinar până când nu descoperi ceea ce este obişnuit. Credinţa în miracole, departe de a depinde de o ignoranţă în materie de legi ale naturii, este posibilă exclusiv în măsura în care acele legi sunt cunoscute. Am văzut deja că dacă începi prin a elimina supranaturalul nu vei percepe

niciun fel de miracole. Trebuie să adăugăm acum că nu vei percepe miracole nici până când nu vei crede că natura acţionează potrivit unor legi exacte. Dacă încă nu ai observat că soarele răsare întotdeauna de la est, nu vei vedea nimic miraculos în faptul că într-o dimineaţă ar răsări de la apus.

Dacă miracolele ne-ar fi oferite ca evenimente ce se produc în mod normal, atunci progresul ştiinţei, a cărei îndeletnicire e să ne spună ce anume se întâmplă în mod normal, ar face tot mai dificilă credinţa în ele şi în cele din urmă imposibilă. Progresul ştiinţei a făcut exact în felul acesta (şi în bună măsură în folosul nostru) ca tot soiul de lucruri în care credeau strămoşii noştri să devină pentru noi incredibile: furnici mâncătoare de oameni şi grifoni în Sciţia, oameni cu un singur picior uriaş, insule magnetice care atrag spre ele toate corăbiile, sirene şi balauri cu răsuflarea de foc. Dar acele lucruri nu au fost niciodată înfăţişate ca întreruperi supranaturale ale mersului naturii. Ele au fost înfăţişate ca entităţi prezente în mersul ei obişnuit – în fapt ca „ştiinţă”. Ştiinţa ulterioară şi mai exactă le-a înlăturat prin urmare pe bună dreptate. Miracolele se găsesc într-o poziţie total diferită. Dacă ar exista balauri cu răsuflarea de foc, vânătorii noştri specializaţi în vânat mare le-ar da de urmă; nimeni însă nu a pretins vreodată că am putea conta pe repetarea naşterii din fecioară sau mersul pe apă al lui Cristos. Când un lucru se vădeşte de la bun început ca fiind o invazie unică a Naturii de către ceva din exterior, cunoaşterea tot mai avansată a Naturii nu-l poate face niciodată nici mai mult, nici mai puţin credibil decât a fost la început. În acest sens, este pură confuzie logică să presupui că progresul ştiinţei a făcut să acceptăm mai greu miracolele. Am ştiut întotdeauna că ele sunt contrare mersului natural al

evenimentelor; continuăm să ştim că, dacă e vorba de ceva de dincolo de Natură, ele sunt posibile. Iată schelăriile problemei; timpul şi progresul, ştiinţa şi civilizaţia nu le-au modificat câtuşi de puţin. Temeiurile credinţei şi necredinţei sunt aceleaşi astăzi ca şi acum două mii – sau zece mii – de ani. Dacă Sf. Iosif i-ar fi lipsit credinţa pentru a se încrede în Dumnezeu sau umilinţa pentru a percepe sacralitatea miresei sale, el ar fi putut să nu creadă în originea miraculoasă a Fiului ei la fel de lesne ca orice om modern; şi orice om modern care crede în Dumnezeu poate accepta miracolul la fel de uşor cum a făcut-o şi Sf. Iosif. S-ar putea ca dumneavoastră şi cu mine să nu cădem de acord nici măcar la sfârşitul cărţii de faţă în privinţa faptului dacă se întâmplă sau nu miracole. Dar cel puţin să nu debităm absurdităţi. Să nu permitem unei vagi retorici despre evoluţia ştiinţei să ne amăgească, făcându-ne să presupunem că relatarea cea mai complicată despre naştere, în termeni de gene şi spermatozoizi, ne lasă mai convinşi decât înainte că natura nu dăruieşte prunci tinerelor femei care „nu au cunoscut bărbatul”.

A doua diversiune e următoarea. Mulţi spun: „Oamenii puteau crede pe vremuri în miracole din cauză că aveau o concepţie greşită despre univers. Ei credeau că Pământul e cel mai mare lucru din el, iar Omul cea mai însemnată creatură. Părea deci rezonabil să se presupună că Creatorul era în mod special interesat de Om şi putea chiar întrerupe cursul Naturii în folosul lui. Dar acum când cunoaştem imensitatea reală a universului – acum când ne dăm seama că propria noastră planetă şi chiar întregul sistem solar nu sunt decât un fir de praf – devine ridicol să mai credem în ele. Ne-am descoperit insignifianţa şi nu putem presupune că Dumnezeu e atât de drastic preocupat de treburile noastre meschine”.

Indiferent de valoarea sa ca argument, s-ar putea afirma numaidecât că această concepţie e total greşită dacă o raportăm la fapte. Imensitatea universului nu e o descoperire recentă. Cu mai mult de o mie şapte sute de ani în urmă, Ptojgmeu arăta că, în comparaţie cu distanţa până la stelele fixe. Întregul Pământ trebuie privit ca un punct fără mărime. Sistemul lui astronomic era universal acceptat în Evul Mediu întunecat. Insignifianţa Pământului era un loc comun pentru Boethius, Regele Alfred, Dante şi Chaucer, aşa cum este şi azi pentru dl H.G. Wells sau profesorul Haldane. Afirmaţiile contrare din cărţile moderne se datorează ignoranţei.

Problema reală e cu totul diferită de ceea ce presupunem în mod obişnuit. Problema reală este de ce oare insignifianţa spaţială a Pământului, după ce a fost afirmată de filosofii creştini, cântată de poeţii creştini şi comentată de moraliştii creştini vreme de vreo mie cinci sute de ani, fără cea mai mică bănuială că ar intra în conflict cu teologia lor, a fost brusc înălţată în vremurile cele mai recente la rangul de argument forte împotriva creştinismului şi s-a bucurat, în această calitate, de o carieră strălucită. Voi oferi numaidecât o ipoteză ca răspuns la această întrebare. Până una, alta, să examinăm forţa acestui argument forte.

Când, la autopsie, medicul cercetează organele decedatului şi diagnostichează moartea prin otrăvire, el are o idee limpede despre starea diferită în care ar fi fost organele respective dacă omul ar fi murit de o moarte naturală. Dacă pe baza vastităţii universului şi a micimii Pământului diagnosticăm că creştinismul e fals, ar trebui să avem o idee clară despre ce fel de univers ar fi fost de aşteptat dacă el ar fi adevărat. Dar avem oare? Orice ar fi spaţiul în realitate, este sigur că percepţiile noastre îl fac

să apară tridimensional, iar în cazul unui spaţiu tridimensional limitele sunt de neconceput. Pornind de la înseşi formele percepţiilor noastre trebuie, aşadar, să simţim ca şi cum am trăi undeva într-un spaţiu infinit şi, indiferent de dimensiunile pe care le are întâmplător Pământul, el trebuie să fie desigur foarte mic în comparaţie cu infinitatea. Şi acest spaţiu infinit trebuie cu necesitate să fie sau vid sau să conţină corpuri. Dacă ar fi vid, dacă nu ar conţine nimic altceva decât propriul nostru Soare, atunci acea vastă vacuitate ar fi cu siguranţă utilizată ca argument chiar împotriva existenţei lui Dumnezeu. De ce oare, s-ar ridica întrebarea, ar crea El un fir de praf şi ar lăsa tot restul spaţiului pradă nefiinţei? Dacă, pe de altă parte, găsim (aşa cum se şi întâmplă în realitate) nenumărate corpuri cereşti plutind în spaţiu, ele trebuie cu necesitate să fie sau locuibile sau nelocuibile. Or, curiozitatea este că ambele alternative sunt deopotrivă folosite ca obiecţii la adresa creştinismului. Dacă universul abundă în viaţă diferită de cea de la noi, faptul acesta, ni se spune, face atunci absolut ridicolă credinţa că Dumnezeu ar putea fi atât de preocupat de rasa umană, încât „să coboare din ceruri” şi să se facă om pentru răscumpărarea ei. Dacă, pe de altă parte, planeta noastră ar fi într-adevăr singura care adăposteşte viaţă organică, atunci se consideră că faptul acesta dovedeşte că viaţa e doar un produs auxiliar accidental în univers şi ca atare religia noastră e din nou respinsă.

Îl tratăm pe Dumnezeu aşa cum îl trata pe suspect poliţistul din poveste; orice ar face „va fi folosit ca probă împotriva Lui”. Acest gen de obiecţie la adresa credinţei creştine nu se întemeiază de fapt câtuşi de puţin pe natura observată a universului real. O poţi face fără să mai aştepţi să descoperi cum anume e universul, deoarece se va

potrivi ia orice fel de univers am vrea să ne imaginăm. În cazul acesta, medicul poate diagnostica otrăvirea fără a se mai uita la cadavru, fiindcă are o teorie despre otravă pe care şi-o va susţine oricum s-ar dovedi că este starea organelor.

Motivul pentru care nici măcar nu ne putem imagina un univers astfel construit încât să excludă aceste obiecţii este, poate, următorul. Omul este o creatură finită înzestrată cu destulă înţelegere pentru a şti că este finit: prin urmare, în orice concepţie imaginabilă, el se vede micşorat de către realitate ca un tot. El e de asemenea o fiinţă derivată: cauza existenţei sale rezidă nu în sine însuşi, ci (nemijlocit) în părinţii săi şi (fundamental) /A în caracterul Naturii ca totalitate, fie (dacă există un Dumnezeu) în Dumnezeu. Dar trebuie neapărat să fie ceva, Dumnezeu sau totalitatea Naturii, care să existe de sine stătător sau să acţioneze „de bunăvoie”, nu ca produs al unor cauze din afara sa, ci pur şi simplu pentru că o face. În faţa acestui ceva, indiferent ce s-ar dovedi că este, omul trebuie să-şi simtă propria existenţă derivată ca fiind neînsemnată, irelevantă, aproape accidentală. Nu e vorba de oamenii religioşi care îşi imaginează că totul există pentru om şi nici de oamenii de ştiinţă care descoperă că lucrurile nu stau aşa. Dacă se dovedeşte că acea fiinţă ultimă şi inexplicabilă – care doar este pur şi simplu – e Dumnezeu sau „spectacolul total”, ea nu există, fireşte, pentru noi. Potrivit ambelor concepţii, suntem confruntaţi cu ceva care a existat înainte de apariţia rasei umane şi va continua să existe şi după ce Pământul va deveni de nelocuit, cu ceva care este absolut independent de noi, deşi noi suntem total dependenţi de el, şi care, prin vaste sectoare ale fiinţei sale, nu are nicio legătură cu propriile noastre speranţe şi temeri. Căci, bănuiesc, niciun om nu a

fost vreodată atât de nebun încât să-şi închipuie că omul sau întreaga creaţie au umplut Mintea Divină; dacă noi suntem un lucru mic în raport cu spaţiul şi timpul, spaţiul şi timpul sunt un lucru mult mai mic în raport cu Dumnezeu. E o profundă greşeală să ne imaginăm că creştinismul a intenţionat vreodată să risipească tulburarea şi chiar groaza, sentimentul propriei noastre nimicnicii, care ne năpădesc atunci când reflectăm la natura lucrurilor. Uneori, dimpotrivă, le intensifică. Fără atare senzaţii nu există religie. Mulţi oameni, educaţi în discursul volubil al vreunei forme superficiale de creştinism, care, citind astronomie, ajung să realizeze pentru prima oară cât de măreţ indiferentă faţă de om e majoritatea realităţii şi care-şi părăsesc poate religia din acest motiv, s-ar putea să aibă într-o asemenea împrejurare întâia experienţă autentic religioasă.

Creştinismul nu presupune credinţa că toate lucrurile au fost făcute pentru om. El nu presupune credinţa că Dumnezeu îl iubeşte pe om şi că de dragul lui s-a făcut om şi a murit. Nu am izbutit încă să văd cum anume ceea ce ştim (şi am ştiut încă din zilele lui Ptolemeu) despre dimensiunile universului poate afecta într-un fel sau altul credibilitatea acestei învăţături.

Scepticul întreabă cum de putem crede că Dumnezeu a „coborât” astfel tocmai pe planeta asta infimă. Întrebarea ar fi jenantă dacă am şti (l) că există creaturi raţionale pe vreunul din celelalte corpuri cereşti care plutesc în spaţiu; (2) că ele, ca şi noi, au căzut în păcat şi au nevoie de răscumpărare; (3) că răscumpărarea lor trebuie să se facă în acelaşi mod ca şi a noastră; (4) că răscumpărarea de acest fel le-a fost refuzată. Nu ştim însă nimic din toate acestea. Universul s-ar putea să fie plin de fiinţe fericite care nu au avut niciodată nevoie de

răscumpărare. Ar putea fi plin de fiinţe care au fost răscumpărate în moduri adecvate condiţiei lor şi pe care nici nu ni le putem imagina. Ar putea fi plin de fiinţe care au fost răscumpărate exact în acelaşi mod ca şi noi. Ar putea fi plin de lucruri total diferite de viaţă şi care-l interesează pe Dumnezeu, deşi pe noi nu.

Dacă s-ar susţine că ceva atât de mărunt ca Pământul este oricum mult prea neînsemnat pentru a merita dragostea Creatorului, replica noastră va fi că niciun creştin nu a presupus vreodată că o meritäm. Cristos nu a murit pentru oameni din cauză că ei ar fi fost intrinsec demni ca El să moară pentru ei, ci din Cauză că El este intrinsec iubire şi, prin urmare, iubeşte nelimitat. Şi, la urma urmelor, oare ce ne pot spune dimensiunile unei lumi sau ale unei creaturi despre „importanţa" sau valoarea lor?

Nu încape îndoială că noi toţi simţim incongruenţa presupunerii, să zicem, că planeta Pământ ar putea fi mai importantă decât Marea Nebuloasă din Andromeda. Pe de altă parte, suntem cu toţii la fel de convinşi că numai un nebun ar putea crede că un om înalt de l, 80 m este cu necesitate mai important decât un om de l, 50 m, sau că un cal este cu necesitate mai important decât un om, sau picioarele unui om mai importante decât creierul lui. Cu alte cuvinte, acest presupus raport dintre mărime şi importanţă devine plauzibil numai când una dintre dimensiunile presupuse este foarte mare. Şi asta trădează adevăratul fundament al acestui tip de gândire. Atunci când o relaţie e percepută de către raţiune, ea este percepută ca având valabilitate universală. Dacă raţiunea ne-a spus că mărimea e proporţională cu importanţa, atunci micile diferenţe de mărime ar fi însoţite de mici diferenţe de importanţă, întocmai cum marile diferenţe de mărime ar fi însoţite de mari diferenţe de importanţă.

Omul tău de l, 80 m ar trebui să fie niţel mai valoros decât omul de l, 50 m, iar piciorul tău niţel mai important decât creierul – ceea ce oricine ştie că e un nonsens. Concluzia e inevitabilă: importanţa pe care o atribuim marilor diferenţe de mărime tine nu de raţiune, ci de emoţie – de acea emoţie specifică pe care superiorităţile în ordinea mărimii încep să o producă în noi numai după atingerea unui anumit nivel de mărime absolută.

Suntem poeţi înveteraţi. Atunci când o cantitate este foarte mare, încetăm să o privim ca pe o simplă cantitate. Capacităţile noastre imaginative se trezesc. În locul simplei cantităţi, avem acum o calitate – Sublimul. Dar în acest scop, mărimea pur aritmetică a Galaxiei nu ar fi deloc mai impresionantă decât cifrele dintr-un registru contabil. Pentru o minte care nu ne-ar împărtăşi emoţiile şi ar fi lipsită de energiile noastre imaginative, argumentul împotriva creştinismului dedus din mărimea universului ar fi pur şi simplu ininteligibil. Prin urmare, chiar din noi înşine îşi derivă universul material puterea de a ne intimida. Oamenii sensibili privesc cutremuraţi cerul nocturn, nu cei brutali şi proşti. Când tăcerea spaţiilor eterne îl înspăimânta pe Pascal, tocmai propria măreţie a lui Pascal le îngăduia s-o facă; frica de imensitatea nebuloaselor este, aproape literal, frica de propria noastră umbră. Căci anii trecători şi erele geologice sunt pură aritmetică până când asupra lor nu se lasă umbra omului, a poetului, a creatorului de mituri. Ca creştin nu spun că greşim dacă tremurăm în faţa acelei umbre, deoarece cred că ea e umbra unei imagini a lui Dumnezeu. Dar dacă imensitatea Naturii ar ameninţa vreodată să ne covârşească sufletele, ar trebui să ne amintim că numai Natura spiritualizată de imaginaţia omenească o poate face.

Aceasta ne sugerează un răspuns la întrebarea ridicată cu câteva pagini mai sus – de ce oare dimensiunile universului, cunoscute de veacuri, au devenit abia în epoca modernă un argument împotriva creştinismului. E oare din cauză că în vremurile moderne imaginaţia a devenit mai sensibilă la mărime? Din acest punct de vedere, argumentul dimensiunilor mai că ar putea fi privit ca un produs auxiliar al mişcării romantice din poezie. Pe lângă absoluta augmentare a vitalităţii imaginative în acest subiect, a existat şi un declin destul de serios în altele. Orice cititor de poezie veche poate vedea că strălucirea era mai semnificativă decât mărimea pentru omul antic şi medieval, şi mai mult încă decât pentru noi. Gânditorii medievali credeau că stelele trebuie să fie cumva superioare Pământului din cauză că ele erau strălucitoare, iar el nu. Modernii cred că Galaxia trebuie să fie mai importantă decât Pământul din cauză că e mai mare. Ambele stări de spirit pot genera poezie de bună calitate. Ambele pot furniza imagini mentale care stârnesc emoţii foarte respectabile – emoţii de spaimă, umilinţă sau veselie. Argumentul mărimii prezentat de un ateu este în fapt un exemplu chiar de gândire figurativă în care, după cum vom vedea într-un capitol ulterior, creştinul nu se angajează. Este modalitatea specifică în care gândirea figurativă îşi face apariţia în secolul al XX-lea, întrucât ceea ce numim afectuos erori „primitive” nu dispar. Nu fac decât să-şi schimbe forma.

VII. Minunea şi legile Naturii

E ceva tare ciudat.
Mai ciudat nimic nu e:
Tot ce juna T. mănâncă. Se preschimbă-n juna T.
WALTER DE LA MARE

Odată ce am înlăturat din calea noastră obiecţiile

întemeiate pe ideea populară şi confuză potrivit căreia „progresul ştiinţei” a imunizat oarecum lumea împotriva minunii, trebuie să examinăm acum subiectul la un nivel ceva mai adânc. Întrebarea este în ce măsură putem şti dacă Natura are o asemenea constituţie, încât interferenţele supranaturale cu ea să fie imposibile. Se ştie deja că ea este, în general, regulată: se comportă conform unor legi fixe, dintre care multe au fost descoperite, şi care se interconexează reciproc. Nu se pune problema, în discuţia de faţă, a unui simplu eşec sau a unei imprecizii din partea Naturii în respectarea acestor legi, nu se pune problema unei variaţii aleatorii sau spontane[2]. Singura problemă e dacă, admiţând existenţa unei Puteri în afara Naturii, există vreo absurditate intrinsecă în ideea intervenţiei sale pentru a produce în interiorul Naturii evenimente pe care „mersul” regulat al întregului sistem natural nu le-ar fi produs niciodată.

Există trei concepţii despre „legile” Naturii. (l) Că ele sunt simple fapte brute, cunoscute numai prin observaţie, fără nicio noimă identificabilă în legătură cu ele. Ştim că Natura se comportă aşa sau aşa; nu ştim de ce procedează astfel şi nu vedem nicio raţiune pentru care n-ar face exact contrariul. (2) Că ele sunt aplicaţii ale legii valorilor medii. Fundamentele Naturii sunt în general aleatorii şi anomice. Dar numărul de unităţi cu care avem de-a face este atât de enorm, încât comportarea acestor mulţimi (ca şi comportarea unor foarte mari mase de oameni) poate fi calculată cu precizie practică. Ceea ce numim „evenimente imposibile” sunt evenimente atât de covârşitor improbabile

2 Dacă vreo regiune a realităţii este efectiv aleatorie sau anomică, atunci aceasta e o regiune care, departe de a admite miracolul cu deosebită uşurinţă, face ca termenul de „miracol” să fie lipsit de înţeles pe tot cuprinsul acelei regiuni.

– după normele statistice –, încât nu e nevoie să ţinem seama de ele. (3) Că legile fundamentale ale fizicii sunt în realitate ceea ce numim „adevăruri necesare” ca şi adevărurile matematicii – cu alte cuvinte că, dacă înţelegem clar ceea ce spunem, vom vedea că situaţia contrară ar fi un nonsens. E astfel o „lege” că, atunci când o bilă de biliard loveşte altă bilă, cantitatea de energie cinetică pierdută de prima bilă trebuie să fie egală cu cantitatea câştigată de cea de-a doua. Cei care susţin că legile Naturii sunt adevăruri necesare ar spune că tot ce am făcut a fost să scindăm evenimentele unice în două jumătăţi (aventurile bilei A şi aventurile bilei B) şi să descoperim apoi că „cele două laturi ale relatării se echilibrează”. Când înţelegem aceasta, vedem că, fireşte, ele sunt obligate să se echilibreze. Legile fundamentale sunt în cele din urmă afirmaţii că fiecare eveniment este el însuşi, iar nu un eveniment diferit.

Este clar numaidecât că prima dintre aceste trei teorii nu oferă nicio asigurare împotriva miracolelor – într-adevăr nicio asigurare că, fie şi în afara miracolelor, „legile” pe care le-am observat până acum vor fi respectate mâine. Dacă nu avem nicio idee de ce anume se întâmplă un lucru, atunci, desigur, nu cunoaştem nicio raţiune pentru ca el să nu fie altfel şi, prin urmare, nu avem nicio certitudine că într-o bună zi el nu ar putea fi altfel. A doua teorie, care depinde de legea valorilor medii, este în aceeaşi poziţie. Asigurarea pe care ne-o dă are acelaşi caracter general ca şi asigurarea noastră că un ban aruncat de o mie de ori nu va cădea la fel, să zicem, de nouă sute de ori şi că, cu cât vei da de mai multe ori cu el, cu atât va fi mai probabil că numerele de capete şi pajuri se vor apropia de valori egale. Dar lucrurile vor sta aşa numai dacă banul e un ban cinstit. Dacă e vorba de un ban

măsluit, s-ar putea ca aşteptările noastre să fie înşelate. Dar oamenii care cred în miracole susţin tocmai că banul este măsluit. Aşteptările bazate pe legea valorilor medii vor acţiona numai în cazul Naturii ne falsificate. Şi întrebarea dacă au loc miracole este tocmai întrebarea dacă Natura este falsificată uneori.

A treia concepţie (că legile Naturii sunt adevăruri necesare) pare a prezenta la prima vedere un obstacol insurmontabil pentru miracol. Încălcarea lor ar fi, în cazul acesta, o autocontradicţie şi nici chiar Omnipotenţa nu poate face ceea ce se autocontrazice. Prin urmare, legile nu pot fi încălcate. Să tragem prin urmare concluzia că niciun miracol nu se poate produce vreodată?

Am mers prea repede. Este cert că bilele de biliard se vor comporta într-un mod particular, întocmai după cum e sigur că, dacă vei împărţi o liră inegal între doi beneficiari, atunci partea lui A trebuie să depăşească jumătatea, iar partea lui B să aibă în minus exact aceeaşi cantitate. Cu condiţia, fireşte, ca A, printr-o mişcare îndemânatică, să nu fure din mărunţişul cuvenit lui B, în chiar momentul tranzacţiei. La fel, ştii ce li se va întâmpla celor două bile de biliard, cu condiţia ca nimic să nu se interpună. Dacă una din bile întâlneşte în postav un nod peste care cealaltă nu dă, mişcarea lor nu va mai ilustra legea în felul în care te aşteptai. Ceea ce se întâmplă ca rezultat al intervenţiei nodului din postav va ilustra legea în alt mod, dar predicţia ta iniţială va fi fost falsă. Sau, altfel, dacă apuc un tac şi dau un mic ajutor uneia din bile, vei obţine un al treilea rezultat: şi acel de-al treilea rezultat va ilustra deopotrivă legile fizicii, falsificându-ţi însă în aceeaşi măsură predicţia. Voi fi „compromis experimentul”. Toate interferenţele lasă nealterat adevărul legii. Dar fiecare predicţie a ceea ce se va întâmpla într-o împrejurare dată

se face cu condiţia ca „elementele celelalte să fie egale” sau „dacă nu există interferenţe”. Dacă alte lucruri sunt egale într-un caz dat şi dacă se pot produce interferenţe, asta e o altă problemă. Matematicianul, ca matematician, nu ştie cât e de probabil ca A să fure din mărunţişul cuvenit lui B în momentul împărţirii lirei; ai face mai bine să consulţi un criminolog. Fizicianul, ca fizician, nu ştie cât e de probabil ca eu să apuc un tac şi „să-i compromit experimentul” cu bilele de biliard: ai face mai bine să întrebi pe cineva care mă cunoaşte. La fel, fizicianul ca atare nu ştie cât de probabil e ca o putere supranaturală să interfereze cu ele: ai face mai bine să-l întrebi pe un metafizician. Fizicianul însă, tocmai pentru că e fizician, ştie că dacă bilele de biliard sunt deformate de vreun element, natural sau supranatural, pe care nu l-a luat în calcul, atunci comportamentul lor se va deosebi cu necesitate de cel aşteptat. Nu pentru că legea e falsă, ci pentru că e adevărată. Cu cât suntem mai siguri de lege, cu atât mai clar ştim că, dacă au fost introduşi noi factori, rezultatul va varia în mod corespunzător. Ceea ce nu ştim, ca fizicieni, este dacă Puterea supranaturală ar putea fi unul dintre noii factori.

Dacă legile Naturii sunt adevăruri necesare, niciun miracol nu le poate anula, dar tot atât de bine niciun miracol nu are nevoie să le anuleze. Cu ele lucrurile stau la fel ca şi cu legile aritmeticii. Dacă într-un sertar pun şase bani luni şi încă şase marţi, legile decid ca – celelalte lucruri fiind egale – miercuri să găsesc acolo doisprezece bani. Dar dacă sertarul a fost jefuit, s-ar putea de fapt să mai găsesc doar doi. Ceva a fost forţat (încuietoarea de la sertar sau legile Angliei), dar legile aritmeticii nu vor fi fost încălcate. Noua situaţie creată de către hoţ va ilustra legile aritmeticii la fel de bine ca şi situaţia originară. Dar

dacă Dumnezeu vine să opereze miracole, el vine „ca un hoţ noaptea”. Miracolul, din punct de vedere al omului de ştiinţă, este o formă de diluare, de deformare sau (dacă vreţi) de înşelăciune. El introduce un nou factor în situaţie, şi anume forţa supranaturală, pe care omul de ştiinţă n-a avut-o în vedere. El calculează ce se va întâmpla sau ce trebuie să se fi întâmplat într-o împrejurare trecută, cu convingerea că situaţia, în acel punct din spaţiu şi timp, este sau a fost A. Dar dacă s-a suprapus forţa supranaturală, atunci situaţia este sau a fost în realitate AB. Şi nimeni nu ştie mai bine decât omul de ştiinţă că AB nu poate da acelaşi rezultat ca A. Adevărul necesar al legilor, departe de a face imposibilă producerea miracolelor, ne asigură că, dacă supranaturalul acţionează, ele trebuie neapărat să se producă. Căci dacă situaţia naturală singură şi situaţia naturală plus altceva ar da numai acelaşi rezultat, abia atunci am fi confruntaţi cu un univers anomic şi nesistematic. Cu cât ştii mai bine că doi şi cu doi fac patru, cu atât ştii mai bine că doi şi cu trei nu fac atâta.

Asta ne ajută poate să clarificăm ceva mai mult ce sunt într-adevăr legile Naturii. Ne-am obişnuit să vorbim ca şi cum ele ar fi cauza producerii evenimentelor, dar ele nu au fost cauzele absolut nici unui eveniment. Legile mişcării nu pun bile de biliard în mişcare: ele analizează mişcarea după ce altceva (să zicem un om cu un tac, sau o manevră frauduloasă, sau, poate, puterea supranaturală) a determinat-o. Ele nu produc evenimente, ci stabilesc tiparul căruia fiecare eveniment – cu condiţia de a fi indus să se întâmple – trebuie să i se conformeze, întocmai cum regulile aritmeticii stabilesc tiparul căruia trebuie să i se conformeze toate tranzacţiile băneşti – cu condiţia să faci rost de bani. Astfel, într-un anumit sens, legile Naturii

acoperă întregul câmp al spaţiului şi timpului; în altul, ceea ce ele lasă în afara lor e tocmai întregul univers real – necurmatul torent de evenimente reale care alcătuiesc istoria adevărată. Aceea trebuie să vină de altundeva. A crede că legile o pot produce este ca şi cum ai crede că poţi crea bani reali prin simpla calculare a sumelor. Căci fiecare lege, în ultimă instanţă, spune: „Dacă ai A, atunci vei obţine B”. Dar mai întâi procură-l pe A, legile nu o vor face în locul tău.

Este deci inexact să definim miracolul drept ceva ce încalcă legile naturii. Nu le încalcă. Dacă îmi ciocănesc pipa modific poziţia unui foarte mare număr de atomi: în cele din urmă, şi într-un grad infinitezimal, poziţia tuturor atomilor existenţi. Natura digeră sau asimilează acest eveniment cu perfectă uşurinţă şi-l armonizează într-o clipită cu toate celelalte evenimente. Este încă o fărâmă de materie primă asupra căreia se pot aplica legile, şi ele se şi aplică. N-am făcut decât să azvârl un eveniment în cascada generală a evenimentelor, şi el se şi vede în largul său acolo şi se conformează tuturor celorlalte evenimente. Dacă Dumnezeu anihilează, creează sau deviază o unitate de materie, El creează în acel punct o nouă situaţie. Numaidecât Natura se instalează în această nouă situaţie, o face să se simtă ca acasă, îi adaptează toate celelalte evenimente. Şi ea se conformează tuturor legilor. Dacă Dumnezeu creează un spermatozoid miraculos în trupul unei fecioare, el nu încalcă nicio lege. Legile îl preiau numaidecât. Natura este gata pregătită. Urmează sarcina, potrivit tuturor legilor normale, şi, nouă luni mai târziu, se naşte un copil. Vedem zi de zi că natura fizică nu e câtuşi de puţin incomodată de influxul cotidian de evenimente din natura biologică sau din natura psihologică. Dacă vreodată evenimentele vor veni cu totul din afara Naturii, ea nu va fi

incomodată nici de ele. Putem fi siguri că ea se va repezi în punctul unde a fost invadată, aşa cum forţele defensive se reped la tăietura de la degetul nostru, iar acolo se grăbesc să-l acomodeze pe nou-venit. În clipa când acesta intră pe tărâmul ei, se şi supune tuturor legilor sale. Vinul miraculos va ameţi, zămislirea miraculo. aşa va duce la sarcină, cărţile inspirate vor suferi toate procesele de alterare textuală, pâinea miraculoasă va fi mistuită. Arta divină a minunii nu este arta suspendării miracolului căruia i se conformează evenimentele, ci arta alimentării acelui tipar cu noi evenimente. Ea nu violează condiţia legii „Dacă A, atunci B”; ea spune „Dar de astă dată în loc de A, A2”, şi Natura, grăind prin toate legile sale, replică „Atunci B2”, şi-l naturalizează pe imigrant cum se pricepe mai bine. Ea este o gazdă desăvârşită.

O minune, trebuie spus cu toată insistenţa, nu este un eveniment fără cauză sau fără rezultate. Cauza ei este activitatea lui Dumnezeu: rezultatele sale decurg potrivit legii naturale. În direcţia înainte (adică în timpul ce urmează ivirii sale) ea e interconexată cu întreaga Natură întocmai ca oricare alt eveniment. Particularitatea sa este că nu e interconexată în acelaşi fel şi îndărăt, interconexată cu toată istoria anterioară a Naturii. Şi oamenii găsesc că tocmai asta este intolerabil. Motivul pentru care socotesc că e intolerabil este că ei încep prin a considera Natura ca fiind totalitatea realităţii. Şi ei sunt siguri că întreaga realitate trebuie să fie interdependenţă şi consecventă. Sunt de acord cu ei. Cred însă că au luat un sistem parţial din cadrul realităţii, şi anume Natura, drept totalitate. Aşa stând lucrurile, minunea şi istoria anterioară a Naturii ar putea fi interconexate în definitiv, dar nu în modul scontat de naturalist, ci mai degrabă într-o manieră mult mai ocolită. Marele eveniment complex

numit Natură şi noul eveniment particular introdus în ea prin minune sunt corelate prin originea lor comună în Dumnezeu şi, fără îndoială, dacă am şti destul, corelate în chipul cel mai complicat în scopul şi planul Său, astfel încât o Natură care ar fi avut o istorie diferită şi, prin urmare, ar fi fost o Natură diferită, ar fi fost invadată de miracole diferite sau de niciunul. În felul acesta, minunile şi cursul anterior al Naturii sunt la fel de bine interconexate ca oricare alte două realităţi, numai că, pentru a găsi interconexarea, trebuie să te întorci tocmai la Creatorul lor comun. Oricum, nu o vei găsi înăuntrul Naturii. Acelaşi lucru se întâmplă cu orice sistem parţial. Comportamentul unor peşti care sunt studiaţi într-un bazin constituie un sistem relativ închis. Or, să presupunem că bazinul e zguduit de o bombă căzută în vecinătatea laboratorului. Comportamentul peştilor nu va mai fi acum pe de-a-ntregul explicabil prin ceea ce se petrecea în rezervor înainte de căderea bombei: va exista o întrerupere în interconexiunea retroactivă. Asta nu înseamnă că bomba şi istoria prealabilă a evenimentelor din interiorul bazinului sunt totalmente şi finalmente necorelate. Nu înseamnă că pentru a găsi relaţia dintre ele trebuie să te întorci la realitatea mult mai cuprinzătoare care include atât bazinul, cât şi bomba – realitatea Angliei din vremea războiului, când bombele cad, dar unele laboratoare încă mai funcţionează. Nu o vei găsi niciodată în cadrul istoriei bazinului. La fel, miracolul nu este în mod natural interconexat în direcţia retroactivă. Pentru a vedea cum este el interconexat cu istoria anterioară a Naturii, trebuie să resituezi atât Natura cât şi miracolul într-un context mai amplu. Totul este conexat cu toate celelalte: dar nu toate lucrurile sunt conexate prin drumurile scurte şi directe la care ne aşteptam.

Cerinţa îndreptăţită ca întreaga realitate să fie consecventă şi sistematică nu exclude prin urmare miracolele, dar ea are o foarte valoroasă contribuţie în constituirea concepţiei noastre despre ele. Ea ne reaminteşte că miracolele, dacă se produc, trebuie, ca toate evenimentele, să fie revelaţii ale armoniei totale a toate câte sunt. Nimic arbitrar, nimic pur şi simplu „lipit" şi nereconciliat cu textura realităţii totale nu poate fi admis. Prin definiţie, miracolele trebuie, desigur, să întrerupă mersul obişnuit al Naturii, dar, dacă sunt reale, ele trebuie, în însuşi actul acesta, să afirme cu atât mai mult unitatea şi autoconsecvenţa realităţii totale la un nivel mai profund. Ele nu vor fi ca nişte calupuri aprozodice de proză care sfărâmă unitatea unui poem; vor fi asemenea acelei îndrăzneli metrice culminante care, chiar dacă nu-şi găseşte echivalentul nicăieri în poem, totuşi, ivindu-se exact unde se iveşte şi săvârşind exact ceea ce săvârşeşte, este (pentru cei ce înţeleg) suprema revelaţie a unităţii concepţiei poetului. Dacă ceea ce numim Natură e modificat de către puterea supranaturală, atunci putem fi siguri că aptitudinea de a fi astfel modificat ţine de esenţa Naturii – dovadă că evenimentele totale, dacă am putea sesiza acest lucru, implică, prin însuşi caracterul ei, posibilitatea unor modificări similare. Dacă produce miracole, Natura, atunci când este impregnată de forţa masculină din exteriorul ei, o face fără îndoială la fel de „natural" cum îi face o femeie copii unui bărbat. Prin faptul că le numim miracole nu vrem să spunem că ele reprezintă contradicţii sau nelegiuiri; vrem să spunem că, lăsată cu propriile-i resurse, ea nu le-ar putea produce niciodată.

VIII. Un capitol nu neapărat necesar

Acolo am văzut noi şi uriaşi, pe fiii lui Enac, din

neamul uriaşilor; şi nouă ni se părea că suntem faţă de ei ca nişte lăcuste şi tot aşa le păream şi noi lor.

Numerii, 13, 34

Ultimele două capitole s-au ocupat de obiecţiile faţă de minune, făcute, aşa zicând, de pe poziţia Naturii, pe motiv că ea este un tip de sistem care nu admite miracolele. Următorul pas, dacă am urma o ordine strictă, ar fi să examinăm obiecţiile făcute de pe poziţia opusă în fapt, să cercetăm dacă s-ar putea presupune în mod întemeiat că ceea ce este dincolo de Natură e un gen de fiinţă care ar putea sau ar voi să facă minuni. Constat însă că sunt foarte dispus să mă abat din drum şi să răspund unei obiecţii de alt tip. E vorba de una pur emoţională; cititorii mai severi pot sări peste acest capitol. Ştiu însă că e o obiecţie care m-a apăsat foarte puternic într-o anumită perioadă a vieţii, şi, dacă şi alţii au trecut prin aceeaşi experienţă, lectura lui i-ar putea interesa.

Unul din lucrurile care m-au îndepărtat de supranaturalism a fost o profundă repulsie faţă de ideea de Natură impusă, după cum credeam, de către acesta. Doream pătimaş ca Natura să existe „de sine stătător”. Gândul că ea fusese creată şi ar fi putut fi modificată de către Dumnezeu părea să-i răpească toată spontaneitatea pe care o găseam atât de înviorătoare. Ca să pot respira liber, voiam să simt că măcar în Natură poţi să ajungi la ceva care nu face decât să fie pur şi simplu: gândul că ea fusese fabricată sau „instalată” – instalată cu un scop anume – era de-a dreptul sufocant. Am scris în zilele acelea, îmi amintesc, un poem despre un răsărit de soare, unde, după ce zugrăveam scena, adăugam că unora le-ar plăcea să creadă că îndărătul a toate e un Spirit şi că acest spirit intră în comunicare cu ei. Dar, spuneam, tocmai asta nu doresc eu. Poemul nu era prea grozav şi am uitat cea

mai mare parte, dar mi-aduc aminte că se încheia spunând cât de mult mi-ar plăcea mai degrabă

Ca, necurmat, cer şi pământ să joace-n voia lor.

Şi, martor tainic, eu mă-ncîn cu lumea-ntâmplător.

„Întâmplător!” – n-ai putea suporta gândul că răsăritul de soare a fost, într-un fel sau altul, „aranjat” sau a avut ceva de-a face cu tine însuţi. Constatarea că nu era o pură întâmplare, că totul fusese pus oarecum la cale, ar fi fost la fel de dureroasă ca şi constatarea că şoarecele de câmp pe care l-am văzut lângă un tufiş singuratic era în realitatea un şoarece mecanic pus acolo ca să mă amuze sau (şi mai rău) să mă facă atent la o anumită învăţătură morală. Poetul grec întreabă: „Dacă apa ţi se opreşte-n gâtlej, ce vei folosi oare ca să o speli?” La fel m-am întrebat şi eu: „Dacă Natura însăşi se dovedeşte artificială, unde vei căuta oare sălbăticia? Unde e adevăratul aer liber?” Descoperirea că toate pădurile şi pâraiele din păduri şi cotloanele stranii ale văilor muntoase şi vântul şi iarba sunt doar un soi de decor, doar fundaluri pentru cine ştie ce piesă, şi că piesa are poate o morală – ce platitudine, ce lipsă de efect, ce plictis insuportabil!

Tratamentul acestei stări de spirit a început cu ani în urmă, dar trebuie să consemnez faptul că vindecarea nu a fost deplină până când nu am început să studiez problema minunilor. În fiecare etapă a redactării cărţii de faţă am constatat că ideea mea despre Natură devine tot mai vie şi mai concretă. Mă angajasem într-o lucrare al cărei scop implicit părea a fi să-i diminueze statutul şi să-i submineze zidurile la fiecare pas: rezultatul paradoxal e sentimentul tot mai intens că, dacă nu sunt foarte atent, ea va deveni eroina cărţii. Natura nu mi-a apărut niciodată mai măreaţă sau mai reală decât acum.

Motivul nu trebuie căutat departe. Atâta timp cât eşti

naturalist, „Natură” nu este decât un cuvânt pentru „totul”. Şi Totul nu e un subiect despre care să poţi spune sau (altfel decât iluzionându-te) simţi ceva foarte interesant. Ne frapează un aspect al lucrurilor şi vorbim despre „pacea” Naturii; ne izbeşte altul şi vorbim despre cruzimea ei. Iar apoi, din cauză că în mod greşit o luăm drept Faptul ultim şi autoexistent şi nu ne putem deloc reprima instinctul nobil de a venera Autoexistentul, ne pomenim complet dezorientaţi, stăpâniţi de stări de spirit fluctuante, şi Natura înseamnă pentru noi orice ne place în funcţie de ceea ce aleg şi amestecă stările noastre de spirit. Totul devine însă diferit atunci când recunoaştem că Natura este o creatură, un lucru creat, cu propriul său ton sau mireasmă specifice. Nu mai e nevoie să selectezi şi să amesteci. Nu în ea, ci în Ceva mult dincolo de ea se întâlnesc toate liniile şi îşi află explicaţia toate contrastele. împrejurarea că făptura numită Natură poate fi deopotrivă îndurătoare şi crudă nu e mai derutantă decât aceea că primul om pe care-l întâlneşti în tren poate fi un băcan necinstit şi un soţ de toată isprava. Căci ea nu este Absolutul: e una din creaturi, cu calităţile şi defectele ei şi cu propria-i mireasmă inconfundabilă ce le pătrunde pe toate.

A spune că a creat-o Dumnezeu nu înseamnă a spune că este ireală, ci tocmai că este reală. L-ai putea considera oare pe Dumnezeu mai puţin creator decât Shakespeare sau Dickens? Ceea ce creează El este creat complet, este mult mai concret decât Falstaff sau Sam Weller. Teologii ne spun, desigur, că El a creat Natura în mod liber. Vor să spună că nicio necesitate exterioară nu l-a silit s-o facă. Dar nu trebuie să interpretăm libertatea negativ, ca şi cum Natura ar fi o construcţie din piese arbitrar asamblate. Libertatea creatoare a lui Dumnezeu trebuie concepută ca

libertatea unui poet: libertatea de a crea un lucru consistent şi pozitiv, cu propria-i savoare inimitabilă. Shakespeare nu trebuie să-l creeze pe Falstaff, dar, dacă o face, Flastaff este obligatoriu gras. Dumnezeu nu trebuie să creeze această Natură. El ar fi putut să creeze altele, poate a şi creat altele. Admiţând însă această Natură, atunci fără îndoială că şi cea mai neînsemnată părticică a ei există doar pentru că exprimă caracterul pe care El a găsit cu cale să i-l confere. Ar fi o greşeală grosolană să presupunem că dimensiunile spaţiului şi timpului, moartea şi renaşterea vegetaţiei, unitatea în varietate a organismelor, unirea sexelor în opoziţie şi culoarea fiecărui măr în parte din Herefordshire în toamna asta ar reprezenta doar o colecţie de instrumente utile sudate la un loc. Ele constituie însuşi idiomul, aproape expresia facială, mirosul sau gustul unui lucru individual. Calitatea Naturii este prezentă în toate aşa cum latinitatea latinei e prezentă în fiecare inflexiune sau cum „correggiozitatea” lui Correggio apare în fiecare trăsătură de penel.

După normele omeneşti (şi probabil după cele divine), Natura e parţial bună şi parţial rea. Noi, creştinii, credem că ea a fost coruptă. Dar atât aspectele ei corupte, cât şi cele desăvârşite sunt străbătute de acelaşi ton sau savoare. Totul stă în caracter. Falstaff nu păcătuieşte în acelaşi fel ca Othello. Căderea lui Othello se află în strânsă legătură cu virtuţile lui. Dacă ar fi căzut în păcat Perdita, răutatea ei nu s-ar fi manifestat ca aceea a lui Lady Macbeth: dacă Lady Macbeth ar fi rămas bună, bunătatea ei ar fi fost total diferită de cea a Perditei. Relele pe care le constatăm în Natură sunt, ca să spunem aşa, relele caracteristice acestei Naturi. Însuşi caracterul ei a decretat că, dacă ar fi să fie coruptă, corupţia ei ar îmbrăca o anumită formă şi nu alta. Ororile parazitismului

şi splendorile maternităţii sunt binele şi răul elaborate pornind de la aceeaşi temă sau idee de bază.

Am vorbit chiar acum despre latinitatea latinei. Ea este mai evidentă pentru noi decât a putut fi pentru romani. Anglicitatea englezei este audibilă numai pentru cei care ştiu şi altă limbă tot atât de bine. În acelaşi fel şi din acelaşi motiv, numai supranaturaliştii văd cu adevărat Natura. Trebuie să te îndepărtezi puţin de ea, pentru ca după aceea să te întorci şi să priveşti înapoi. Abia atunci va deveni în sfârşit vizibil adevăratul peisaj. Trebuie să fi gustat, oricât de fugitiv, apa curată de dincolo de lume înainte de a putea să fii distinct conştient de savoarea iute şi sărată a curentului Naturii. A o trata ca pe Dumnezeu sau ca Tot înseamnă a-i pierde întreaga esenţă şi desfătare. Vino, priveşte înapoi, şi atunci vei vedea... uimitoarea cascadă de urşi, prunci şi banane, nemăsuratul potop de atomi, orhidee, portocale, tumori, canari, purici, gaze, uragane şi broaşte râioase. Cum de-ai putut crede că aceasta e realitatea ultimă? Cum de-ai putut crede vreodată că aceasta e doar o scenă aranjată pentru drama morală a bărbaţilor şi femeilor? Natura este ea însăşi. Nu-i arăta nici adoraţie, nici dispreţ. Întâmpin-o şi cunoaşte-o. Dacă noi suntem nemuritori şi dacă ea este sortită (după cum ne spun oamenii de ştiinţă) să se scufunde şi să moară, o să ne fie dor de făptura asta când sfiicioasă, când ostentativă, de zmeoaica, de băietana, de zâna asta incorigibilă, de vrăjitoarea asta posacă. Teologii însă ne spun că ea, ca şi noi, are să fie răscumpărată. „Deşertăciunea" căreia îi este supusă reprezintă boala, nu esenţa ei. Ea va fi vindecată, dar vindecată cu respectarea caracterului ei, nu (Doamne fereşte) dresată, nu sterilizată. Vom fi şi atunci în măsură să recunoaştem că vechea noastră duşmancă, prietenă, tovarăşă de joacă şi

mamă vitregă astfel desăvârşită nu e mai puţin, ci mai mult ea însăşi. Şi va fi o întâlnire plină de bucurie.

IX. „Ceva roşu şi scârbos”.

Încercarea de a respinge teismul prin etalarea continuităţii dintre credinţa în Dumnezeu şi eroarea primitivi o putem numi metoda intimidării antropologice.

EDWYN BEVAN, Symbolism and Belief, cap. II

Am arătat că în studierea Naturii nu ar putea fi găsită nicio garanţie împotriva miracolului. Natura nu este totalitatea realităţii, ci doar o parte, şi, după câte ştim, s-ar putea să fie doar o mică parte. Dacă ceea ce se află în exteriorul ei ar vrea să o invadeze, ea nu are, atâta cât ne putem da seama, nicio posibilitate de apărare. Mulţi însă dintre cei care nu cred în miracole sunt dispuşi să admită că aşa stau lucrurile. Obiecţia lor vine dinspre cealaltă tabără. Ei cred că supranaturalul nu întreprinde nicio invazie, îi acuză pe cei ce susţin că a şi făcut-o, spunând că au o idee infantilă şi ieftină despre supranatural. Ei resping prin urmare toate formele de supranaturalism care afirmă atare interferenţe şi invazii, şi cu deosebire forma numită creştinism, deoarece în ea minunile – sau cel puţin unele minuni – sunt mai strâns imbricate în structura întregii credinţe decât în oricare alta. Toate principiile esenţiale ale hinduismului ar rămâne, cred, intacte dacă înlături miraculosul, observaţia fiind aproape adevărată şi în cazul mahomedanismului. Cu creştinismul însă nu poţi face asta. El este tocmai povestea unei mari minuni. Un creştinism naturalist abandonează tot ce este specific creştin.

Dificultăţile necredinciosului nu încep cu întrebări despre un miracol sau altul, ci mult mai din urmă. Când cineva care a avut parte doar de educaţia modernă obişnuită examinează orice expunere autoritară a

învăţăturii creştine, se trezeşte faţă-n faţă cu ceea ce i se pare o imagine total „sălbatică” sau „primitivă” a universului. Constată că Dumnezeu e socotit capabil să fi avut un „Fiu”, ca şi cum Dumnezeu ar fi o divinitate mitologică precum Jupiter sau Odin. Constată că acest „Fiu” e socotit capabil „să coboare din Cer”, ca şi cum Dumnezeu ar avea un palat în cer de unde şi-a trimis jos „Fiul” ca pe un paraşutist. Constată că acest „Fiu” după aceea „a coborât în iad” – într-o anume ţară a morţilor situată sub faţa unui pământ (presupus) plat – şi de acolo „s-a înălţat” din nou, ca într-un balon, la palatul ceresc al Tatălui, unde a luat în cele din urmă loc pe un scaun împodobiţ plasat la dreapta Tatălui Său. Totul pare a presupune o concepţie despre realitate care, odată cu sporirea cunoştinţelor noastre, a fost constant respinsă de-a lungul ultimelor două milenii şi la care niciun om de bună-credinţă şi în deplinătatea facultăţilor sale nu ar mai putea să revină azi.

Tocmai această impresie explică dispreţul şi chiar dezgustul resimţite de mulţi în contact cu scrierile creştinilor moderni. O dată convins că creştinismul în general implică un „Cer” local, un pământ plat şi un Dumnezeu care poate avea copii, un asemenea om ascultă nerăbdător soluţiile propuse de noi pentru dificultăţile particulare şi argumentele noastre împotriva obiecţiilor particulare. Cu cât suntem mai ingenioşi în atare soluţii şi argumente defensive, cu atât îi părem mai perverşi. „Fireşte”, spune el, „o dată ce există doctrinele, oamenii inteligenţi pot născoci argumente întru apărarea lor, întocmai cum un istoric, după ce face o gafă, poate continua să inventeze teorii din ce în ce mai elaborate pentru a face să pară că nu a existat nicio gafă. Problema reală însă este că niciuna dintre aceste teorii elaborate nu

ar fi fost imaginată dacă în primă instanţă istoricul şi-ar fi citit corect documentele. În acelaşi fel, nu e oare clar că teoria creştină n-ar fi apărut niciodată dacă toţi autorii Noului Testament ar fi avut cea mai slabă idee despre ce anume este universul în realitate?" Oricum, aşa obişnuiam să gândesc şi eu. Însuşi omul care m-a învăţat să gândesc – un ateu dur şi muşcător (ex-prezbiterian) care era nebun după Creanga de aur şi-şi burduşea casa cu produsele Asociaţiei Presei Raţionaliste – gândea în acelaşi fel, fiind totodată un om cu cugetul limpede ca lumina zilei şi faţă de care îmi mărturisesc o imensă datorie de recunoştinţă. Atitudinea lui faţă de creştinism a însemnat pentru mine punctul de pornire către gândirea matură; aş putea spune că aceasta îmi intrase în sânge. Şi totuşi, de atunci, am ajuns să privesc acea atitudine ca pe o totală neînţelegere.

Rememorându-mi, aşa cum fac, dinăuntru atitudinea scepticului impacient, îmi dau foarte bine seama cât de bine înarmat este împotriva a tot ce aş putea spune în restul capitolului. „Ştiu exact ce-o să facă omul ăsta", şopteşte el. „O să-nceapă să explice toate afirmaţiile astea mitologice. E practica invariabilă a creştinilor. În orice problemă în care ştiinţa nu s-a pronunţat şi în care nu pot fi verificaţi, ei îţi vor spune cine ştie ce basm fără noimă. Şi apoi, în clipa când ştiinţa face un nou pas înainte şi arată (aşa cum o face în mod invariabil) că afirmaţia lor e neadevărată, ei o întorc brusc şi declară că n-au vrut să spună asta, că au folosit o metaforă poetică ori au construit o alegorie şi că tot ce au intenţionat de fapt a fost cine ştie ce nevinovată platitudine morală. Ne e silă de asemenea scamatorii teologice". Or, eu unul înţeleg foarte bine sentimentul acesta de silă şi admit de bunăvoie că creştinismul „modernist" a făcut constant exact jocul de care-l acuză scepticul impacient. Cred însă de asemenea

că e un gen de explicaţie care nu închide discuţia. Într-un sens, am să fac chiar lucrul la care scepticul se aşteaptă: adică am să disting ceea ce consider ca „miez” sau „semnificaţie reală” a doctrinelor de ceea ce consider neesenţial în exprimarea lor şi care ar putea fi chiar schimbat fără nicio pagubă. Dar atunci, ceea ce va dispărea din „semnificaţia reală” sub tratamentul meu nu va fi miraculosul. Miezul însuşi, miezul curăţat cât se poate de bine de tot ce nu este esenţial, tocmai el rămâne pentru mine pe de-a-ntregul miraculos, supranatural – mai mult, dacă vreţi, „primitiv” şi chiar „magic”.

Ca să explic cele spuse, trebuie să ating un subiect fără nicio legătură cu scopul nostru prezent, dar pe care oricine doreşte să gândească limpede ar trebui să-l domine cât mai curând cu putinţă. Şi ar trebui să înceapă prin a citi cartea Poetic Diction a domnului Owen Barfield şi Symbolism and Belief a domnului Edwyn Bevan. Dar pentru discuţia prezentă putem să lăsăm problemele mai adânci deoparte şi să adoptăm o manieră „populară” şi lipsită de ambiţii.

Când mă gândesc la Londra, văd de obicei o imagine mentală a gării Euston. Dar când mă gândesc (aşa cum se şi întâmplă) că Londra are mai multe milioane de locuitori, nu vreau să spun că în imaginea mea despre gara Euston sunt conţinute mai multe milioane de imagini ale unor oameni. Nu vreau să spun nici că în gara Euston reală trăiesc mai multe milioane de oameni reali. În fapt, deşi am acea imagine în timp ce mă gândesc la Londra, ceea ce gândesc sau spun nu se referă la acea imagine şi, dacă ar face-o, ar fi un nonsens vădit. Ea are sens din cauză că se referă nu la propriile mele imagini mentale, ci la Londra reală, exterioară imaginaţiei mele, şi despre care nimeni nu poate avea o imagine mentală cât.de cât adecvată. Sau,

altfel spus, când afirmăm că Soarele se află la o depărtare de vreo 1.500.00.000 km de Pământ, înţelegem perfect ce anume vrem să spunem prin acest număr; îl putem împărţi şi înmulţi cu alte numere şi putem calcula cât timp ar lua parcurgerea acelei distanţe cu orice viteză dată. Această gândire clară e însoţită însă de imaginare, care e ridicol de falsă în raport cu ceea ce ştim că trebuie să fie realitatea.

Aşadar, a gândi este un lucru, iar a imagina – altul. Ceea ce gândim sau spunem poate fi, şi de obicei şi este, total diferit de ceea ce ne imaginăm sau reprezentăm, iar ceea ce gândim poate fi adevărat şi atunci când imaginile mentale însoţitoare sunt integral false. Este, într-adevăr, îndoielnic că cineva, dacă nu este un tip prin excelenţă vizual şi totodată un artist profesionist, ar putea avea imagini mentale foarte asemănătoare cu lucrurile la care se gândeşte.

În aceste exemple, imaginea mentală nu e doar neasemănătoare cu realitatea, ci se şi ştie că este neasemănătoare cu ea, cel puţin după un moment de reflecţie. Ştiu că Londra nu este doar gara Euston. Să trecem acum la altă categorie uşor diferită. Am auzit-o cândva pe o doamnă spunându-i fetiţei sale că o să moară dacă înghite prea multe tablete de aspirină. „Da’ de ce?” a întrebat copilul, „aspirina nu e otrăvitoare”. „De unde ştii tu că nu e otrăvitoare?” a întrebat-o mama. „Fiindcă”, a răspunscopilul, „atunci când sfărâmi o tabletă de aspirină nu găseşti în ea ceva roşu şi scârbos”. Evident, când copilul acesta se gândea la otravă, avea o imagine mentală a „ceva roşu şi scârbos”, întocmai cum eu am o imagine a gării Euston atunci când mă gândesc la Londra. Deosebirea este că în timp ce eu ştiu că imaginea mea e foarte neasemănătoare cu Londra reală, copilul credea că otrava este realmente roşie. Atât de mult se înşela. Dar

asta nu înseamnă că tot ce gândea sau spunea despre otravă era neapărat absurd. Fetiţa ştia foarte bine că otrava e ceva care te omoară sau te îmbolnăveşte dacă o înghiţi, şi mai ştia într-o anumită măsură care dintre substanţele din casa lor erau otrăvitoare. Dacă un musafir al lor ar fi fost avertizat de copil: „Nu bea asta. Mama spune că e otravă”, el ar fi fost nechibzuit dacă i-ar fi neglijat avertismentul pe motiv că „Fetiţa asta are o concepţie primitivă despre otravă, imaginându-şi-o ca pe ceva roşu şi scârbos, dar pe care cunoştinţele mele ştiinţifice mature au respins-o de mult”.

La afirmaţia noastră anterioară (că poate exista o gândire corectă şi în cazul când imaginile însoţitoare sunt false) o putem adăuga pe următoarea: gândirea poate fi corectă în anumite privinţe şi când este însoţită nu numai de imagini false, ci şi de imagini false luate drept adevărate.

Există şi o a treia situaţie de care trebuie să ne ocupăm. În cele două exemple anterioare ne-am concentrat asupra gândirii şi imaginaţiei, dar nu asupra limbajului. A trebuit să-mi reprezint gara Euston, dar nu a fost nevoie să o menţionez; copilul a gândit că otrava este ceva roşu şi scârbos, dar putea vorbi despre otravă şi fără să spună asta. Dar foarte des, când vorbim despre ceva neperceptibil prin cele cinci simţuri, folosim cuvinte care, în unul dintre înţelesurile lor, se referă la lucruri sau acţiuni perceptibile prin simţuri. Când cineva spune că *sesizează* o idee, el foloseşte un verb (*a sesiza*, fr. *saisir*, engl. *to grasp*) care, literal, înseamnă a lua ceva în mâini, fără a crede cumva că mintea lui are mâini sau că ideea respectivă poate fi apucată ca o armă de foc. Ca să evite cuvântul *a sesiza*, el ar putea schimba forma de exprimare şi să spună, „Văd unde baţi”, fără a înţelege însă prin asta

că în câmpul său vizual a apărut un obiect contondent.

Ar putea să aibă o a treia variantă şi să spună: „Te urmăresc", fără a înţelege prin asta că merge pe stradă în urma ta. Toată lumea e obişnuită cu acest fenomen lingvistic pe care gramaticienii îl numesc metaforă. Ar fi însă o greşeală gravă să credem că metafora este un lucru opţional pe care poeţii şi oratorii îl pot introduce în opera lor ca pe un ornament, în timp ce simplii vorbitori se pot descurca şi fără ea. Adevărul este că, dacă vrem să vorbim despre lucruri nepercepute cu ajutorul simţurilor, suntem obligaţi să utilizăm limba metaforic. Cărţile de psihologie, economie sau politică sunt la fel de continuu metaforice ca şi cărţile de poezie sau cele religioase. Nu există alt mod de a vorbi, fapt de care orice filolog e conştient. Doritorii se pot informa în această privinţă citind cărţile deja menţionate şi altele către care îi vor îndruma acestea. E un studiu de o viaţă şi aici trebuie să mă mulţumesc cu această simplă afirmaţie: orice discurs despre suprasensibil este, şi trebuie să fie, metaforic în cel mai înalt grad.

În faţa noastră avem acum trei principii călăuzitoare. (l) Că gândirea e distinctă de imaginaţia care o însoţeşte. (2) Că gândirea poate fi în mare corectă chiar dacă imaginile false ce o însoţesc sunt luate de către gânditor drept cele adevărate. (3) Că oricine vorbeşte despre lucruri care nu pot fi văzute, pipăite, auzite etc. trebuie să vorbească, în mod inevitabil, ca şi cum ele ar putea fi văzute, pipăite sau auzite (trebuie, de exemplu, să vorbească de „complexe" şi „reprimări" ca şi cum dorinţele ar putea fi efectiv legate în mănunchiuri sau împinse înapoi; de „creştere" şi „dezvoltare" ca şi cum instituţiile ar putea să crească efectiv ca pomii sau să se deschidă ca florile; de „eliberarea" energiei ca şi cum aceasta ar fi un

animal căruia i s-ar da drumul dintr-o cuşcă).

Să aplicăm acum acestea la articolele „sălbatice" sau „primitive" ale crezului creştin. Şi să admitem totodată că mulţi creştini (deşi nicidecum toţi), când fac respectivele aserţiuni, au în minte chiar acele imagini mentale brute care îl oripilează atât de mult pe sceptic. Când ei spun că Cristos „a coborât din Cer", au o vagă imagine despre ceva ce descinde sau coboară din cer. Când spun că Cristos este „Fiul" „Tatălui", ei îşi pot reprezenta două forme umane, una arătând ceva mai în vârstă decât cealaltă. Ştim însă acum că simpla prezenţă a acestor imagini mentale nu ne spune automat nimic despre gândurile pe care le însoţesc. Dacă imaginile absurde ar presupune o gândire absurdă, atunci noi toţi ar trebui să gândim absurd tot timpul. Şi înşişi creştinii arată limpede că imaginile nu trebuie identificate cu lucrul în care cred. Ei îl pot reprezenta pe Tatăl ca pe o formă omenească, dar ei susţin în acelaşi timp că El nu are trup. Şi-L pot reprezenta mai bătrân decât Fiul, dar tot ei susţin că niciunul nu a existat înaintea celuilalt, ambii existând din veci. Vorbesc, fireşte, de creştinii adulţi. Creştinismul nu trebuie judecat după fanteziile copiilor, după cum nici medicamentul cu pricina după ideile fetiţei care credea în ceva roşu şi scârbos.

Ajuns aici, trebuie să mă abat din drum şi să mă ocup de o iluzie oarecum naivă. Când subliniem că ceea ce vor să spună creştinii nu trebuie identificat cu imaginile lor mentale, unii declară: „În cazul acesta, nu ar fi mai bine să ne eliberăm total de imaginile mentale şi de limbajul care le sugerează?" Aşa ceva e însă cu neputinţă. Oamenii care fac această recomandare nu au observat că atunci când încearcă să elimine imaginile de factură omenească sau, cum sunt ele numite, „antropomorfice", nu fac altceva decât să le substituie imagini de alt tip. „Nu cred într-un

Dumnezeu personal", spune unul, „dar cred într-o mare forţă spirituală". Dar ceea ce nu observă este faptul că însuşi cuvântul „forţă" lasă să pătrundă tot soiul de imagini referitoare la vânturi şi maree, la electricitate şi gravitaţie. „Nu cred într-un Dumnezeu personal", spune altul, „dar cred că noi toţi suntem părţi ale unei mari Fiinţe care se mişcă şi acţionează prin noi toţi" – fără a observa că n-a făcut decât să schimbe imaginea unui om cu înfăţişare paternă şi imperială cu imaginea unui gaz sau fluid larg răspândit. O fată despre care ştiam că a fost educată de părinţi cu „gândire superioară", astfel încât să-l privească pe Dumnezeu ca pe o „substanţă" perfectă a realizat mai târziu în viaţă că asta o făcuse să şi-L imagineze ca pe ceva asemănător cu o imensă budincă de tapioca. (Mai rău încă, ei nu-i plăcea tapioca.) Ne putem simţi absolut la adăpost de acest grad de absurditate, dar greşim. Dacă un om îşi supraveghează propria minte, va descoperi, cred, că pretinsele concepţii deosebit de avansate sau filosofice despre Dumnezeu sunt, în gândirea lui, însoţite permanent de imagini vagi care, verificate, s-ar dovedi a fi chiar mai absurde decât imaginile antropomorfice încurajate de teologia creştină. Căci omul, în definitiv, e cel mai elevat dintre lucrurile pe care le întâlnim în experienţa sensibilă. Cel puţin, el a cucerit globul, a onorat (chiar dacă nu a şi urmat-o) virtutea, a realizat cunoaşterea, a creat poezie, muzică şi artă. Dacă Dumnezeu există într-adevăr, nu e neîntemeiat să presupunem că noi suntem cei mai puţin neasemănători cu El din toate câte le cunoaştem. Suntem, fără doar şi poate, indicibil diferiţi de El; la scara aceasta toate imaginile antropomorfice sunt false. Dar cu atât mai mult sunt astfel acele imagini cu ceţuri amorfe şi forţe iraţionale care, nemărturisite, ne bântuie mintea când socotim că ne

ridicăm la concepţia de Fiinţă impersonală şi absolută. Căci imaginile, de un fel sau altul, vin oricum; nu putem sări peste propria noastră umbră.

În măsura, aşadar, în care e vorba de creştinul adult din epoca modernă, absurditatea imaginilor nu implică absurdităţi de ordin doctrinar, dar ne putem întreba dacă nu cumva şi creştinul timpuriu se găsea în aceeaşi poziţie. Poate că el lua imaginile drept adevărate şi credea realmente în palatul ceresc sau în jilţul ornamentat. Dar după cum am văzut din exemplul cu „ceva roşu şi scârbos”, nici chiar asta nu ar invalida neapărat tot ce gândea el despre aceste subiecte. Fetiţa din exemplul nostru putea şti multe adevăruri despre otravă şi chiar, în anumite cazuri particulare, adevăruri pe care un adult dat s-ar fi putut să nu le ştie. Putem presupune un ţăran galilean care gândea că Cristos a şezut, literal şi fizic, „de-a dreapta Tatălui”. Dacă un atare om s-ar fi dus apoi la Alexandria şi ar fi primit o educaţie filosofică, ar fi descoperit că Tatăl nu are o mână dreaptă şi nu şade pe tron. E oare de crezut că toate acestea au avut vreo însemnătate pentru el în comparaţie cu ceea ce înţelesese şi valorizase efectiv din doctrină în timpul perioadei sale de naivitate? Căci asemenea detalii fizice despre o presupusă sală a tronului cerească n-ar fi avut nicio importanţă pentru el decât dacă presupunem că a fost nu numai ţăran, ci şi nebun (două ipostaze foarte diferite). Ceea ce conta trebuie să fi fost credinţa că o persoană pe care o cunoscuse ca om în Palestina supravieţuise, tot ca persoană, morţii şi acţiona acum ca agent suprem al Fiinţei supranaturale care guvernează şi menţine întregul câmp al realităţii. Şi acea credinţă ar supravieţui substanţial nemodificată şi după ce s-ar recunoaşte falsitatea imaginilor mai vechi.

Chiar dacă s-ar putea demonstra deci că primii creştini îşi acceptau literal imagistica, asta nu înseamnă că suntem îndreptăţiţi să le aruncăm doctrinele în totalitate la coş. Dacă au şi făcut-o în realitate, aceasta e altă problemă. Dificultatea este aici împrejurarea că ei nu scriau ca filosofi pentru a satisface curiozitatea speculativă cu privire la natura lui Dumnezeu şi a universului. Ei credeau în Dumnezeu; şi o dată ce un om se comportă astfel, exactitatea filosofică nu poate fi niciodată prima necesitate. Un om pe punctul de a se îneca nu analizează frânghia ce i se aruncă, şi niciun îndrăgostit pasionat nu examinează chimismul presupus de tenul iubitei. De aceea genul de întrebare pe care o examinăm acum nu a fost nicicând ridicată de către autorii Noului Testament. Când a fost ridicată, creştinismul a decis cu toată claritatea că imaginile naive sunt false. Secta din deşertul egiptean care credea că Dumnezeu este ca un om e condamnată: călugărul din deşert care simţea că pierduse ceva prin acea corecţie este recunoscut drept „bătut în cap”[3]. Toate cele trei Persoane ale Treimii sunt declarate „de neînţeles”[4]. Despre Dumnezeu se spune că este „de negrăit, de negândit, de nevăzut pentru toate fiinţele create”[5]. A doua Persoană este nu numai acorporală, ci atât de diferită de om, încât, dacă autorevelarea ar fi fost singuru-i scop, El nu ar fi ales să se întrupeze sub o formă omenească[6]. În Noul Testament nu găsim formulări similare, din cauză că subiectul nu fusese încă explicitat, dar găsim formulări care ne arată cu siguranţă cum se va

3 Senex mente confusus, Cassian, cit. în Gibbon, cap. XLVII.

4 Mărturisirea de credinţă a lui Atanasie.

5 Sf. Ioan Gură de Aur, De incomprehensibili, cit. în Otto, Sacrul, Anexa I.

6 Atanasie, De incamatione, VIII.

decide în această privinţă o dată ce subiectul vadeveni explicit. Denumirea de „Fiu” poate suna „primitiv” sau „naiv”. Dar încă din Noul Testament acest „Fiu” e identificat cu Discursul, Raţiunea sau Cuvântul care a fost din veci „la Dumnezeu” şi totuşi a fost şi Dumnezeu[7]. El este principiul de agregare sau de coeziune prin care e unificat întreg universul[8]. Toate lucrurile şi îndeosebi Viaţa s-au ivit *în* El[9]şi tot în El îşi vor afla împlinirea toate – formularea finală a ceea ce au încercat să exprime[10].

E, firește, totdeauna posibil să ne imaginăm un strat şi mai timpuriu de creştinism din care lipseau asemenea idei, aşa cum este totdeauna posibil să spui că tot ce îţi displace în Shakespeare a fost introdus de un „adaptator” şi că piesa originală nu conţinea aşa ceva. Dar ce au de-a face atare ipoteze cu investigaţia serioasă? Şi aici plăsmuirea lor e cu deosebire perversă, deoarece, chiar dacă trecem dincolo de creştinism în iudaismul însuşi, nu vom găsi antropomorfismul (sau asemănarea cu omul) neechivoc pe care îl căutăm. După cum, recunosc, nu vom întâlni nici recuzarea lui. îl vom găsi, pe de o parte, pe Dumnezeu reprezentat ca trăitor sus, „în loc tainic”; vom găsi, pe de alta, „Au nu umplu Eu cerul şi pământul, zice Domnul[11]”. Vom găsi că în viziunea lui Iezechiel Dumnezeu apărea (observaţi cuvintele ezitante) „ca un chip de om”[12]. Vom găsi însă şi avertismentul: „Ţineţi dar bine minte că în ziua aceea, când Domnul v-a grăit din mijlocul focului, de

7 Ioan 1,1.
8 Col., 1,17.
9 Col., 1, 16, Ioan 1, 4.
10 Ef, 1,10.
11 Ier, 23, 24.
12 Iez., 1,26.

pe muntele Horeb, n-aţi văzut niciun chip. Să nu greşiţi dar şi să nu vă faceţi chipuri cioplite”[13]. Cel mai derutant din toate pentru un literalist modern e faptul că Dumnezeu ce pare să trăiască local în cer l-a şi creat pe acesta[14].

Motivul pentru care literalistul modern e deconcertat este că el încearcă să extragă din vechii scriitori ceva ce nu există acolo. Pornind de la o distincţie modernă clară între material şi imaterial, el încearcă să stabilească de ce parte a acelei distincţii se situează vechea concepţie ebraică. El uită că distincţia însăşi a fost pusă în evidenţă numai de către gândirea ulterioară.

Ni se spune adesea că omul primitiv nu putea concepe spiritul pur, dar atunci nu putea concepe nici materia pură. Lui Dumnezeu i se atribuie un tron şi o locuinţă situate în spaţiu când chiar şi tronul şi palatul unui rege pământesc e imposibil să le priveşti drept obiecte pur fizice. Ceea ce găsea interesant spiritul antic în tronurile şi palatele terestre era semnificaţia spirituală – ca să spunem aşa, „atmosfera”. Îndată ce şi-au conştientizat contrastul dintre „spiritual” şi „material”, ei au ştiut că Dumnezeu este „spiritual” şi au înţeles că religia lor avusese tot timpul această implicaţie. Dar, într-un stadiu mai timpuriu, contrastul acela nu fusese perceput. A considera acel stadiu timpuriu drept nespiritual din cauză că nu vedem o afirmare răspicată a spiritului neîntrupat constituie o reală neînţelegere. Am putea tot atât de bine să-l numim spiritual deoarece nu conţinea nicio conştiinţă clară a materiei pure. Dl Barfield a arătat că, în istoria limbajului, cuvintele nu încep prin a se referi doar la obiecte fizice, fiind apoi extinse cu

13 Deut., 4,15-16

14 Fac., 1,1.

ajutorul metaforei pentru a se referi la emoţii, stări mentale şi altele asemănătoare. Dimpotrivă, ceea ce numim acum înţelesurile „literale şi metaforice” au fost degajate ambele prin analiză dintr-o veche unitate de sens care nu era niciunul, nici altul sau le cuprindea pe amândouă. La fel, este cu totul greşit să credem că omul a început cu un „Dumnezeu” sau un „Cer” material şi apoi ia spiritualizat treptat. Nu putea începe cu ceva „material” deoarece „materialul”, aşa cum îl înţelegem noi, ajunge să fie realizat numai prin contrast cu „imaterialul”, şi cele două laturi ale contrastului se dezvoltă cu aceeaşi viteză. A început cu ceva care nu era niciuna, nici alta sau era amândouă. Atâta timp cât încercăm să descifrăm în acea veche unitate fie unul, fie altul dintre cele două contrarii ce au fost ulterior separate din ea prin analiză, vom răstălmăci toată literatura timpurie şi vom ignora numeroase stări de conştiinţă pe care până şi noi le mai resimţim din când în când. Chestiunea e crucială nu numai pentru discuţia de faţă, ci pentru orice demers corect în critica literară sau în filosofie.

Doctrinele creştine, şi chiar doctrinele iudaice care le-au precedat, au constituit întotdeauna formulări despre realitatea spirituală, nu mostre de fizică primitivă. Tot ce este pozitiv în conceptul de spiritual a fost dintotdeauna conţinut în ele; doar aspectul său negativ (imaterialitatea) a trebuit să-şi aştepte recunoaşterea până când gândirea abstractă a ajuns la deplina sa dezvoltare. Imagistica materială nu a fost niciodată interpretată literal de cineva care a atins stadiul în care putea înţelege ce înseamnă „a interpreta literal”. Şi ajungem acum la deosebirea dintre „explicaţie” şi „eliminare prin explicaţie”. Ea se vădeşte în două moduri. (l) Când unii spun că un lucru e înţeles „metaforic”, ei deduc de aici că nu e deloc înţeles. Ei

consideră pe bună dreptate că Cristos a vorbit metaforic când ne-a spus să ne ducem crucea, dar tot ei trag concluzia greşită că „a duce crucea” nu înseamnă nimic altceva decât a duce o viaţă respectabilă şi a contribui în chip moderat la opere de caritate. Ei gândesc raţional că „focul” iadului este o metaforă – dar conchid în chip nesocotit că el nu înseamnă nimic mai serios decât remuşcarea. Spun că povestea căderii din Facere nu este literală, iar apoi continuă spunând (i-am auzit cu urechile mele) că era de fapt o cădere în sus – ca şi cum ai spune că, deoarece „Inima mi-e frântă” conţine o metaforă, expresia înseamnă prin urmare „Sunt foarte vesel”. Cu toată francheţea, consider acest mod de interpretare drept un nonsens. Pentru mine, învăţăturile creştine care sunt „metaforice” – sau care au devenit metaforice odată cu dezvoltarea gândirii abstracte – înseamnă ceva care e tot atât de „supranatural” sau de şocant după ce am înlăturat vechea imagistică precum era şi înainte. Ele vor să spună că, pe lângă universul fizic sau psihofizic cunoscut ştiinţelor, există o realitate necreată şi necondiţionată care este cauza existenţei universului; că această realitate are o structură sau o constituţie pozitivă, care este util, chiar dacă, fără îndoială, incomplet descrisă în doctrina Treimii; şi că această realitate, într-un punct definit în timp, a intrat în universul cunoscut nouă devenind una din creaturile acestuia şi a produs acolo efecte asupra nivelului istoric pe care lucrările normale ale universului natural nu le produc; şi că asta a determinat o schimbare în relaţiile noastre cu realitatea necondiţionată. Se va observa că formularea noastră incoloră „a intrat în univers” nu e deloc mai puţin metaforică decât mai pitoreasca „a coborât din cer”. N-am făcut decât să înlocuim imaginea unei mişcări verticale cu imaginea unei

mişcări orizontale sau nespecificate. Şi orice încercare de a ameliora limbajul vechi va avea acelaşi rezultat. Nu numai că lucrurile acestea nu pot fi afirmate – ele nici măcar nu pot fi aduse în discuţie – fără metaforă. Ne putem face discursul mai anost, nu însă şi mai literal. (2) Aceste formulări privesc două lucruri – realitatea supranaturală, necondiţionată, şi acele evenimente de pe palierul istoric despre care se susţine că au fost produse prin irupţia ei în universul natural. Primul lucru e indescriptibil în vorbirea „literală" şi prin urmare interpretăm corect în mod metaforic tot ce s-a spus despre el. Dar cel de-al doilea lucru se găseşte într-o poziţie total diferită. Evenimentele de pe palierul istoric sunt exact acel gen de lucruri despre care putem vorbi literal. Dacă s-ar produce, ele ar fi percepute de către simţurile oamenilor. „Explicaţia" legitimă degenerează într-o „eliminare prin explicaţie" confuză sau necinstită de îndată ce începem să aplicăm acestor evenimente interpretarea metaforică pe care o aplicăm corect în cazul propoziţiilor despre Dumnezeu. Aserţiunea că Dumnezeu are un Fiu nu a vrut niciodată să însemne că El este o fiinţă care-şi propagă specia pe cale sexuală, aşa încât nu prejudiciem creştinismul dacă facem explicit faptul că „filialitatea" nu e folosită referitor la Cristos în exact acelaşi sens în care e utilizată referitor la oameni. Dar aserţiunea că Iisus a prefăcut apa în vin era înţeleasă perfect literal, deoarece aceasta se referă la ceva care, dacă s-a întâmplat, se afla pe deplin în sfera simţurilor şi limbajului nostru. Când spun: „Mi-e frântă inima", ştiţi prea bine că nu vreau să spun ceva ce aţi putea verifica doar la autopsie. Când spun însă: „Mi s-a rupt şiretul", atunci, dacă observaţia dumneavoastră dovedeşte că el e intact, fie mint, fie greşesc. Relatările despre „miracole" din Palestina

secolului I sunt fie minciuni, fie legende, fie istorie. Şi dacă toate sau cele mai însemnate dintre ele sunt minciuni sau legende, atunci pretenţia avansată de creştinism de-a lungul ultimelor două mii de ani e pur şi simplu falsă. Fără îndoială că şi aşa ea ar putea conţine nobile sentimente şi adevăruri morale. Asta face şi mitologia grecească, la fel şi cea scandinavă. Ceea ce însă e o problemă total diferită.

Nimica din acest capitol nu ne ajută să ajungem la o hotărâre cu privire la probabilitatea sau improbabilitatea pretenţiei creştine. Nu am făcut decât să înlăturăm o neînţelegere pentru a ne asigura o audiţie corectă în această problemă.

X. Creştinism şi religie

Cei care-şi fac din religie zeul lor nu vor mai avea Dumnezeu pentru religia lor

THOMAS ERSKINE OF LINLATHEN

După ce am eliminat confuziile ce provin din ignorarea relaţiilor dintre gândire, imaginaţie şi discurs, putem să revenim acum la problema noastră. Creştinii spun că Dumnezeu a făcut minuni. Lumea modernă, chiar când crede în Dumnezeu şi chiar când constată incapacitatea de apărare a Naturii, nu. Ea consideră că Dumnezeu nu ar face aşa ceva. Avem oare vreun motiv să presupunem că lumea modernă are dreptate? Sunt de acord că acel Dumnezeu conceput de către „religia” populară a vremii noastre aproape sigur nu ar săvârşi miracole. Întrebarea este dacă religia populară are vreo şansă de a fi adevărată.

O numesc „religie” în mod intenţionat. Noi cei care luăm apărarea creştinismului ne găsim confruntaţi constant nu cu lipsa de religie a ascultătorilor noştri, ci cu religia lor reală. Vorbeşte despre frumos, adevăr şi bine sau despre un Dumnezeu care e numai principiul interior

al celor trei, vorbeşte despre o mare forţă spirituală prezentă în toate lucrurile, despre un spirit comun din care facem cu toţii parte, un rezervor de spiritualitate generalizată în care ne putem reuni cu toţii, şi vei stârni un interes binevoitor. Entuziasmul scade însă de îndată ce menţionezi un Dumnezeu care are scopuri şi îndeplineşte acţiuni particulare, care face un lucru şi nu altul, un Dumnezeu concret, selectiv, imperativ şi prohibitiv, cu un caracter determinat. Oamenii devin stânjeniţi sau se supără. O atare concepţie li se pare primitivă, grosolană şi chiar ireverenţioasă. „Religia" populară exclude miracolele din cauză că-l exclude pe „Dumnezeul cel viu" al creştinismului şi crede în schimb

Într-un soi de Dumnezeu care nu face minuni sau, de fapt, nu face nimic altceva. Această „religie" populară poate fi numită în genere panteism, şi acum trebuie neapărat să-i examinăm scrisorile de acreditare.

În primul rând, ea se întemeiază de obicei pe o imagine total fantezistă a istoriei religiei. Potrivit acestei imagini, omul începe prin a născoci „spirite" spre a explica fenomenele naturale şi, mai întâi, el îşi imaginează că aceste spirite sunt aidoma lui. Pe măsură ce el devine tot mai luminat, ele devin tot mai puţin asemănătoare cu omul, mai puţin „antropomorfice", cum spun savanţii. Atributele lor antropomorfice dispar unul după altul mai întâi forma omenească, apoi pasiunile umane, apoi personalitatea, voinţa, activitatea – şi în cele din urmă orice fel de atribut concret sau pozitiv. Rămâne până la urmă o abstracţie pură – mintea ca atare, spiritualitatea ca atare. Dumnezeu, în loc de a fi o entitate particulară cu caracter propriu real, devine pur şi simplu „spectacolul total" privit într-un mod particular sau punctul teoretic în care s-ar întâlni toate liniile aspiraţiei umane dacă ar fi

prelungite la infinit. Şi deoarece, în viziunea modernă, stadiul final al oricărui fenomen este cel mai rafinat şi civilizat stadiu, această „religie” este considerată drept o credinţă mai profundă, mai spirituală şi mai luminată decât creştinismul.

Or, această istorie închipuită a religiei nu e adevărată. Panteismul este cu siguranţă (cum ar spune susţinătorii lui) propriu spiritului modern, dar faptul că un pantof poate fi încălţat cu uşurinţă nu dovedeşte că e nou – şi cu atât mai puţin că menţine piciorul uscat. Panteismul e propriu minţilor noastre nu pentru că reprezintă stadiul final dintr-un lent proces de luminare, ci din cauză că este aproape la fel de bătrân ca şi omenirea. S-ar putea chiar să fie cea mai primitivă dintre toate religiile, iar orenda[15] unui trib sălbatic a fost interpretată de către unii ca fiind un „spirit atotprezent”. În India el este imemorial. Greciis-au ridicat deasupra lui numai în perioada lor de apogeu, în gândirea lui Platon şi Aristotel; urmaşii lor au recăzut în marele sistem panteist al stoicilor. Europa modernă a scăpat de el numai atâta timp cât a rămas predominant creştină; odată cu Giordano Bruno şi Spinoza, panteismul a revenit. Cu Hegel, el a devenit aproape filosofia preferată a oamenilor cu educaţie superioară, în timp ce panteismul mai popular al lui Wordsworth, Carlyle şi Emerson a transportat aceeaşi doctrină la un nivel cultural ceva mai coborât. Departe de a reprezenta rafinamentul religios final, panteismul e în fapt tendinţa naturală permanentă a minţii omeneşti, nivelul obişnuit permanent sub care omul cade uneori, influenţat de clericalism şi superstiţie, dar

15 orenda. după credinţa indienilor irochezi, forţă invizibilă extraordinară, prezentă în toate obiectele naturale însufleţite şi neînsufleţite sub forma unei energii spirituale transmisibile, pe care posesorul ei o poate utiliza după voie. (N. t.)

deasupra căruia eforturile sale singulare nu-l pot ridica niciodată pentru prea mult timp. Platonismul şi iudaismul, pe de o parte, şi creştinismul, care le-a încorporat pe amândouă, pe de alta, s-au dovedit singurele orientări capabile să-i reziste. Panteismul e atitudinea în care mintea umană se prăbuşeşte automat când e lăsată singură. Nu e de mirare că o considerăm proprie nouă. Dacă „religie” înseamnă pur şi simplu ceea ce spune omul despre Dumnezeu, şi nu ceea ce face Dumnezeu în legătură cu omul, atunci panteismul aproape este religie. Şi „religia” în acest sens are, pe termen lung, doar un singur oponent realmente formidabil – şi anume creştinismul[16]. Filosofia modernă l-a respins pe Hegel, iar ştiinţa modernă a pornit la drum fără nicio simpatie pentru religie, dar ele s-au dovedit aproape incapabile să ţină în frâu impulsul omenesc către panteism. Acesta e aproape la fel de puternic astăzi ca odinioară în India antică sau în Roma antică. Teozofia şi cultul forţei vitale sunt, amândouă, forme ale lui; până şi cultul german al unui spirit rasial e doar panteism trunchiat sau diminuat pentru a fi pe măsura barbarilor. Şi totuşi, printr-o stranie ironie, fiecare nouă recidivă a acestei „religii” imemoriale este salutată ca ultimul cuvânt în materie de noutate şi emancipare.

Această înclinaţie nativă a minţii îşi poate găsi echivalentul într-un domeniu total diferit al gândirii. Oamenii au crezut în atomi cu multe veacuri înainte de a fi

16 De aceea, dacă un Minister al Educaţiei pretinde că apreciază religia şi în acelaşi timp ia măsuri de suprimare a creştinismului, nu urmează cu necesitate că este ipocrit sau chiar (în sensul mundan obişnuit al cuvîntului) prost. S-ar putea ca el să dorească sincer mai multă „religie” şi să vadă în mod corect că suprimarea creştinismului este o etapă preliminară necesară pentru proiectul său.

avut vreo dovadă experimentală a existenţei lor. Era aparent firesc să o facă. Şi atomii în care credem firesc sunt mici granule dure – la fel cu substanţele dure pe care le întâlnim în experienţă, dar prea mici ca să le vedem. Mintea ajunge la această concepţie printr-o analogie facilă plecând de la firele de nisip sau de sare. Ea explică o serie de fenomene, şi cu atomi de soiul acesta ne simţim în largul nostru – ni-i putem reprezenta. Credinţa ar fi dăinuit veşnic dacă ştiinţa ulterioară nu ar fi fost atât de inoportună, încât să descopere ce anume sunt cu adevărat atomii. De îndată ce o face, tot confortul nostru mental, întreaga plauzibilitate şi evidenţă nemijlocite ale vechii teorii atomice sunt distruse. Atomii reali se dovedesc a fi complet străini de modul nostru natural de a gândi. Ei nici măcar nu sunt făcuţi din „substanţă” sau „materie” („materie” aşa cum o înţelege imaginaţia) compactă: ei nu sunt simpli, ci au o structură; nu sunt toţi la fel şi sunt nereprezentabili. Vechea teorie atomică este în fizică ceea ce e panteismul în religie – conjectura instinctivă normală a minţii omeneşti, nu absolut greşită, dar impunând corecţii. Teologia creştină şi fizica cuantică sunt, amândouă, în comparaţie cu prima conjectură, dure, complexe, seci şi respingătoare. Primul şoc executat de natura reală a obiectului, tulburându-ne visele spontane despre ceea ce ar trebui să fie obiectul cu pricina, are întotdeauna aceste caracteristici. Nu trebuie să te aştepţi ca Schrödinger să fie la fel de plauzibil ca Democrit, el ştie prea mult. Nu te poţi aştepta ca Sf. Atanasie să fie la fel de plauzibil ca dl Bernard Shaw: şi el ştie prea mult.

Adevărata stare a chestiunii e deseori greşit înţeleasă din cauză că oamenii compară un grad de cunoaştere matură a panteismului cu o cunoaştere a creştinismului pe care au dobândit-o în copilărie. Ei rămân astfel cu impresia

că creştinismul oferă prezentarea „evidentă” a lui Dumnezeu, cea care e prea facilă ca să fie şi adevărată, pe când panteismul pune la dispoziţie ceva sublim şi misterios. În realitate, lucrurile stau exact invers. Aparenta profunzime a panteismului acoperă cu un văl subţire o masă de gândire figurativă spontană şi-şi datorează plauzibilitatea tocmai acelui fapt. Panteiştii şi creştinii sunt de acord că Dumnezeu este prezent pretutindeni. Panteiştii trag concluzia că El este „difuzat” sau „ascuns” în toate lucrurile şi e prin urmare un mediu universal mai degrabă decât o entitate concretă, deoarece minţile lor sunt realmente dominate de imaginea unui gaz, a unui fluid sau a spaţiului însuşi. Creştinul, pe de altă parte, elimină în mod deliberat asemenea imagini susţinând că Dumnezeu este în mod total prezent în fiecare punct al spaţiului şi timpului şi în mod local prezent în niciunul. De asemenea, panteistul şi creştinul sunt de acord că noi toţi depindem de Dumnezeu şi suntem intim legaţi de El. Dar creştinul defineşte această relaţie în termeni de Creator şi creat, pe când panteistul (cel puţin acela de tip popular) spune că noi suntem „părţi” din El, sau suntem conţinuţi în El. Încă o dată, s-a strecurat aici imaginea a ceva foarte extins şi vast care poate fi divizat în zone. Din pricina acestei imagini fatale, panteismul trage concluzia că Dumnezeu trebuie să fie deopotrivă prezent în ceea ce numim rău şi în ceea ce numim bine şi, ca atare, indiferent faţă de amândouă (eterul permeează imparţial şi noroiul, şi marmura). Creştinul trebuie să replice că aşa ceva e mult prea simplu; Dumnezeu e prezent într-o multitudine de moduri diferite: nu e prezent în materie aşa cum e prezent în om, nu e prezent în toţi oamenii la fel, nu e prezent în niciun alt om ca în Iisus. Panteistul şi creştinul sunt de acord şi că Dumnezeu e suprapersonal. Creştinul înţelege

prin asta că Dumnezeu are o structură pozitivă pe care nu putem să o ghicim în prealabil, aşa cum nicio cunoaştere a pătratelor nu ne-ar face capabili să ghicim un cub. El conţine „persoane” (trei la număr), rămânând totodată Dumnezeu unic, aşa cum un cub conţine şase pătrate, rămânând totodată un corp unitar. Nu putem înţelege o atare structură aşa cum locuitorii unei lumi bidimensionale nu ar putea înţelege un cub. Dar ne putem înţelege cel puţin neputinţa de a înţelege şi vedem că, dacă există ceva dincolo de personalitate, trebuie să fie ceva incomprehensibil tocmai în acest mod. Panteistul, pe de altă parte, deşi poate spune „suprapersonal”, îl concepe de fapt pe

Dumnezeu în termenii a ceea ce este subpersonal – ca şi cum fiinţele bidimensionale ar crede că un cub există în mai puţine dimensiuni decât un pătrat.

În fiecare punct, creştinismul e nevoit să corecteze aşteptările fireşti ale panteistului şi să ofere ceva mai dificil, întocmai cum Schrödinger trebuie să-l corecteze pe Democrit. La fiecare pas el trebuie să multiplice distincţiile şi să elimine analogiile false. El trebuie să pună consemnările cartografice despre ceva cu caracter pozitiv, concret şi puternic articulat în locul generalităţilor amorfe în care panteismul este în largul său. Într-adevăr, după ce se discută o vreme, panteistul e capabil să-şi schimbe argumentaţia şi acolo unde ne-a acuzat mai înainte de naivitate puerilă să ne blameze acum pentru complexitatea pedantă a „Cristoşilor noştri reci şi a Treimilor confuze”. Şi se poate chiar să-l privim cu simpatie. Creştinismul, confruntat cu „religia” populară, este tot timpul tracasant. La marile fraze bine intenţionate ale „religiei”, el se vede silit să replice iarăşi şi iarăşi: „Bine, dar nu-i chiar aşa”, sau „N-aş spune nicidecum aşa”. Tracaseria lui nu e,

desigur, o dovadă că este adevărat, dar, dacă ar fi adevărat, ar fi obligat să manifeste această tracaserie. Muzicianul adevărat este la fel de tracasant pentru cel ce vrea să se complacă într-o „apreciere muzicală” lipsită de orice instrucţie; istoricul adevărat este în mod asemănător o adevărată pacoste când vrem să batem câmpii despre „trecutul măreţ” sau despre „grecii şi romanii antici”. Natura verificată a oricărui lucru real e totdeauna mai întâi o pacoste pentru fantazările noastre naturale – un intrus infam, pedant şi pisălog într-o conversaţie care se desfăşura minunat fără ea.

„Religia” pretinde însă şi că se întemeiază pe experienţă. Experienţele misticilor (acea clasă prost definită, dar populară) sunt invocate pentru a arăta că Dumnezeu este Dumnezeul „religiei” mai curând decât cel al creştinismului; că El – sau Sinele – nu e o Fiinţă concretă, ci „o fiinţă în genere” despre care nu se poate afirma nimic cu adevărat. La orice încercare a noastră de a spune ceva despre El, misticii tind să replice: „Nu aşa”. Voi examina numaidecât ce înseamnă realmente toate aceste negaţii ale misticilor, dar mai întâi sunt obligat să arăt de ce anume mi se pare cu neputinţă ca ele să fie adevărate în accepţia populară a termenului.

Se va conveni că, indiferent de felul cum s-au ivit, există lucruri concrete, individuale şi determinate: lucruri precum flamingi, generali germani, amanţi, sandvişuri, ananaşi, comete şi canguri. Acestea nu sunt simple principii sau generalităţi ori teoreme, ci lucruri – fapte –, existenţe reale, rezistente. Am putea spune chiar existenţe opace, în sensul că fiecare conţine ceva ce nu poate fi digerat complet de intelectul nostru. În măsura în care ele ilustrează legi generale, el le poate digera, dar niciodată nu sunt simple ilustraţii. Deasupra şi dincolo de aceasta

există în fiecare dintre ele faptul de existenţă brut şi „opac”, faptul că lucrul este în mod real acolo şi este el însuşi. Or, acest fapt opac, această concreteţe nu e câtuşi de puţin explicată de legile Naturii şi nici chiar de legile gândirii. Fiecare lege poate fi redusă la forma „Dacă A, atunci B”. Legile ne furnizează doar un univers de „Dacă şi şi-uri”, nu universul acesta care există în realitate. Ceea ce ştim prin intermediul legilor şi al principiilor generale este o serie de conexiuni. Dar pentru ca acolo să fie un univers real, conexiunilor trebuie să li se dea ceva de conexat, în tipar trebuie să fie adus un torent de realităţi opace. Dacă Dumnezeu a creat lumea, atunci tocmai El este izvorul acestui torent, care, singur, dăruie celor mai adevărate principii ale noastre tot ce poate fi adevărat. Dacă însă Dumnezeu este izvorul suprem al tuturor lucrurilor şi evenimentelor concrete şi individuale, atunci Dumnezeu însuşi trebuie să fie concret şi individual în cel mai înalt grad. Dacă originea tuturor celorlalte lucruri nu ar fi ea însăşi concretă şi individuală, nimic altceva nu ar putea fi astfel, întrucât nu există niciun mijloc imaginabil prin care ceea ce este abstract sau general să poată produce realitate concretă. Contabilitatea, fie şi perpetuată în veci, nu ar putea produce niciodată nicio para. Metrul, singur, nu ar putea produce niciodată un poem.

Contabilitatea necesită altceva (şi anume, bani reali luaţi în evidenţă), iar metrul necesită şi el altceva (cuvinte reale, furnizate de către un poet) înainte ca un câştig sau un poem oarecare să poată exista. Dacă e să existe ceva, atunci Lucrul Originar trebuie să fie nu un principiu sau o generalitate, şi cu atât mai puţin un „ideal” sau o „valoare”, ci un fapt extrem de concret.

Probabil nicio persoană raţională nu ar tăgădui, cu atâta risipă de cuvinte, că Dumnezeu este concret şi

individual. Dar nu toţi oamenii raţionali, şi cu siguranţă nu toţi cei care cred în „religie”, păstrează constant acest adevăr în minte. Trebuie să ne ferim, după cum spune prof. Whitehead, să-i facem lui Dumnezeu „complimente metafizice” nechibzuite. Spunem că Dumnezeu e „infinit”. În sensul că ştiinţa şi puterea Lui se extind nu doar asupra anumitor lucruri, ci asupra tuturor a, afirmaţia e adevărată. Dacă însă prin utilizarea cuvântului „infinit” ne încumetăm să-L gândim ca pe un „tot” amorf despre care nimic în particular şi totul în general e adevărat, atunci ar fi mai bine să renunţăm complet la acel cuvânt. Cândva El a fost singurul Lucru: dar El e creator, a făcut să fie şi alte lucruri. El nu este acele alte lucruri. Nu este o „fiinţă universală”: dacă ar fi, nu ar exista creaturi, deoarece o generalitate nu poate face nimic. El este „fiinţă absolută” – sau mai degrabă Fiinţa Absolută în sensul că numai El există de sine stătător. Există însă şi lucruri care nu sunt Dumnezeu. În acest sens, El are un caracter determinat. Astfel, El este drept, nu amoral, creator, nu inert. Scrierile ebraice păstrează în această privinţă un echilibru admirabil. O dată Dumnezeu spune simplu SUNT, proclamând misterul autoexistenţei. Dar de nenumărate ori El spune „Eu sunt Domnul” – Eu, Faptul ultim, am acest caracter determinat, şi nu acela. Şi oamenii sunt îndemnaţi „să-L cunoască pe Domnul”, să descopere şi să experimenteze acest caracter particular.

Eroarea pe care încerc să o corectez aici e una din cele mai sincere şi respectabile erori din lume; nutresc suficientă simpatie faţă de ea pentru a mă simţi şocat de limbajul pe care am fost silit să-l folosesc în formularea concepţiei contrare, despre care cred că este cea adevărată. A spune că Dumnezeu „este un Lucru particular” pare a şterge diferenţa incomensurabilă nu

numai dintre ceea ce este El şi ceea ce sunt celelalte lucruri, ci dintre însăşi modalitatea existenţei Sale şi a existenţelor lor. Trebuie să restabilesc numaidecât echilibrul insistând asupra faptului că lucrurile derivate, de la atomi la arhangheli, abia dacă pot năzui la existenţă în comparaţie cu Creatorul lor. Principiul lor de existenţă nu se află în ele. Poţi distinge ce sunt de faptul că sunt. Le putem înţelege definiţia şi ne putem face o idee clară despre ele chiar şi fără a şti dacă ele există. Existenţa este un adaos „opac" la ideea despre ele. Dar cu Dumnezeu nu e aşa: dacă am înţelege pe deplin ce este Dumnezeu, ar trebui să vedem că nu există nicio întrebare dacă El este. Ar fi fost întotdeauna cu neputinţă ca El să nu existe. El e centrul opac al tuturor existenţelor, lucrul care, simplu şi integral, este, fântâna factităţii. Şi totuşi, o dată ce El a creat, există un sens în care trebuie să spunem că El este un Lucru particular şi chiar un Lucru printre altele. A spune asta nu înseamnă a diminua diferenţa nemăsurată dintre el şi ele. Dimpotrivă, înseamnă a recunoaşte în El o perfecţiune pozitivă pe care panteismul a întunecat-o, perfecţiunea de a fi creativ. El este atât de plin de existenţă, încât poate dărui existenţă, poate face ca lucrurile să fie, şi încă să fie realmente altele decât El însuşi, poate face neadevărată susţinerea că El este totul.

E clar că niciodată nu a fost o vreme când nu a existat nimic, altminteri nimic nu ar exista nici acum. Dar a exista înseamnă a fi un Ceva pozitiv, a avea (metaforic vorbind) o anumită formă sau structură, a fi aceasta şi nu aceea. Lucrul care a existat dintotdeauna, şi anume Dumnezeu, şi-a avut prin urmare întotdeauna propriul caracter pozitiv. De-a lungul întregii eternităţi, unele propoziţii despre El ar fi fost adevărate şi altele false. Şi, pe baza simplului fapt al propriei noastre existenţe şi al

celei a Naturii, ştim deja într-o anumită măsură cine ce este. Ştim că El inventează, acţionează, creează. După asta nu mai poate exista niciun temei pentru a presupune dinainte că El nu face minuni.

De ce atunci misticii vorbesc despre El aşa cum o fac şi de ce oare există atâţia oameni pregătiţi dinainte să susţină că, indiferent ce ar putea fi Dumnezeu, El nu este Dumnezeul concret, viu, voluntar şi activ al teologiei creştine? Cred că motivul este următorul. Să ne imaginăm un melc marin mistic, un înţelept printre melcii marini, care (cufundat într-o viziune extatică) întrezăreşte ce anume este Omul. Relatând acestea discipolilor săi, care şi ei au o anume viziune (deşi mai puţin decât el), va fi nevoit să folosească numeroase formulări negative. Va trebui să le spună că Omul nu are cochilie, nu e fixat de o stâncă, nu e înconjurat de apă. Iar discipolii săi, bizuindu-se şi pe propria lor viziune mai redusă, îşi fac astfel o anumită idee despre Om. Dar iată că vin nişte melci eruditi, melci care scriu istorii ale filosofiei şi ţin cursuri de religie comparată, dar care nu au avut niciodată vreo viziune proprie. Din vorbele melcului profetic, ei reţin exclusiv formulările negative. Pe baza lor, necorectaţi de nicio cunoaştere pozitivă, construiesc o imagine a Omului ca un soi de piftie amorfă (nu are cochilie) ce nu există nicăieri în particular (nu e fixat de o stâncă) şi nu se hrăneşte niciodată (nu există apă ca să-i aducă substanţele nutritive). Şi, nutrind o veneraţie tradiţională faţă de Om, ei trag concluzia că a fi o piftie famelică într-un vid adimensional reprezintă modul suprem de existenţă, şi resping ca pe o superstiţie grosolană şi materialistă orice doctrină ce i-ar atribui Omului o formă, o structură şi organe definite.

Propria noastră situaţie e foarte asemănătoare cu cea a melcilor marini eruditi. Marii profeţi şi sfinţi au o intuiţie

a lui Dumnezeu care este în cel mai înalt grad pozitivă şi concretă. Deoarece, atingând doar franjurile fiinţei Sale, au văzut că El este plinătatea vieţii, energiei şi bucuriei, din acest motiv şi nu din altul, ei trebuie să spună că El transcende acele limitări pe care noi le numim personalitate, pasiune, schimbare, materialitate şi altele asemănătoare. Calitatea pozitivă din El care respinge aceste limitări e singurul lor temei pentru toate formulările negative. Când însă pe urmele lor venim şi noi şon-tâc-şontâc, şi încercăm să construim o religie intelectuală sau „luminată", preluăm aceste negaţii (infinit, imaterial, impasibil, imuabil etc.) şi le folosim necontrolaţi de nicio intuiţie pozitivă. La fiecare pas trebuie să smulgem de pe ideea noastră de Dumnezeu încă un atribut uman. Dar singurul motiv de a smulge atributul uman e de a face loc pentru a introduce câte un atribut divin pozitiv. În limbajul Sf. Pavel, scopul întregii dezbrăcări nu este ca ideea noastră de Dumnezeu să atingă nuditatea, ci ca ea să fie reînveşmântată. Din nefericire însă noi nu avem niciun mijloc de a săvârşi această reînveşmântare. După ce am înlăturat din ideea noastră despre Dumnezeu vreo caracteristică umană anemică, noi (ca cercetători eruditi şi inteligenţi, şi atât) nu avem resurse de unde să procurăm acel atribut orbitor de real şi concret al Divinităţii care ar trebui să o înlocuiască. Astfel, la fiecare pas în procesul de rafinare, ideea noastră despre Dumnezeu are un conţinut şi mai redus, instalându-se imaginea fatală (o mare tăcută şi nesfârşită, un cer vid dincolo de toate stelele, un dom strălucitor de alb), şi ajungem în cele din urmă la un zero pur şi adorăm o nonentitate. Iar intelectul, lăsat de unul singur, nu ne poate fi de niciun ajutor de-a lungul acestui drum. Iată de ce afirmaţia creştină că numai acela ce împlineşte voinţa Tatălui va cunoaşte adevărata învăţătură

este exactă din punct de vedere filosofic. Imaginaţia ne poate ajuta niţel, dar în viaţa morală şi (mai mult încă) în viaţa devoţională atingem ceva concret care va începe numaidecât să corecteze vacuitatea crescândă a ideii noastre de Dumnezeu. Fie şi doar o clipă de slabă pocăinţă sau de gratitudine înceţoşată ne va îndepărta, cât de cât măcar, de abisul abstracţiei. Însăşi Raţiunea ne învaţă să nu ne bizuim pe Raţiune în această privinţă. Căci Raţiunea ştie că ea nu poate lucra fără materiale. Când devine limpede că nu poţi afla prin raţionament dacă pisica e în dulapul de rufe, Raţiunea însăşi vine şi-ţi şopteşte: „Du-te şi uită-te. Asta nu e treaba mea, ţine de domeniul simţurilor”. Aşa şi aici. Materialele necesare ca să ne corectăm conceptul abstract de Dumnezeu nu pot fi procurate de către Raţiune: ea cea dintâi îţi va spune să te duci şi să faci experienţa – „O, gustă şi vezi!” Căci, firește, ea îţi va fi şi arătat că poziţia ta prezentă este absurdă. Atâta timp cât rămânem Melci Eruditi, uităm că, dacă nimeni nu L-a văzut pe Dumnezeu mai mult decât noi, nu avem niciun motiv să credem că El este imaterial, imuabil, impasibil şi aşa mai departe. Chiar şi acea cunoaştere negativă ce ni se pare atât de luminată este doar o rămăşiţă din cunoaşterea pozitivă a unora mai buni decât noi – e doar desenul pe care l-a lăsat valul ceresc în nisip după ce s-a retras.

„Un Spirit şi o Viziune”, spunea Blake, „nu sunt, aşa cum presupune filosofia modernă, un abur nebulos sau un nimic. Ele sunt organizate şi minuţios articulate dincolo de tot ce poate produce natura muritoare şi pieritoare”. 20 El vorbeşte numai de modul de a desena imagini ale unor apariţii care s-ar putea prea bine să fi fost iluzorii, dar cuvintele lui sugerează un adevăr şi pe palierul metafizic. Dumnezeu este Fapt fundamental sau Actualitate, izvor al

oricărei alte factităţi. Cu orice preţ, aşadar, El nu trebuie gândit ca o generalitate fără caracteristici. Dacă există într-adevăr, El e cel mai concret lucru din câte sunt, cel mai individual, „organizat şi minuţios articulat”. El este inefabil nu pentru că e indefinit, ci pentru că este prea definit pentru inevitabila imprecizie a limbajului. Cuvintele încorporai şi impersonal sunt înşelătoare, deoarece sugerează că Lui îi lipseşte o anumită realitate pe care o posedăm noi. Ar fi mai prudent să-L numim transcorporal, transpersonal. Corpul şi personalitatea aşa cum le cunoaştem sunt negaţiile reale – ele sunt ceea ce rămâne din fiinţa pozitivă atunci când ea este suficient de diluată pentru a apărea în forme temporale sau finite. Chiar sexualitatea noastră trebuie privită ca transpunerea într-o cheie minoră a acelei bucurii creatoare, necontenite şi irezistibile. Din punct de vedere gramatical, lucrurile pe care le spunem despre El sunt „metaforice”, dar, într-un sens mai profund, simple metafore ale Vieţii reale care e Dumnezeu sunt energiile noastre fizice şi psihice. Filialitatea Divină este, aşa zicând, corpul tridimensional în raport cu care filialitatea biologică nu e decât o reprezentare diagramatică bidimensională.

Şi aici subiectul imagisticii, care ne-a intersectat drumul în ultimul capitol, poate fi văzut într-o nouă lumină. Căci tocmai recunoaşterea realităţii pozitive şi concrete a lui Dumnezeu este păstrată de imagistica religioasă. Cea mai grosolană imagine veterotestamentară a lui Yahweh tunând şi fulgerând dintr-un nor de fum dens, făcând munţii să salte ca berbecii, amenințând, făgăduind, răzgândindu-se chiar, transmite acea senzaţie a Divinităţii vii care în gândirea abstractă se evaporă. Chiar şi imaginile subereştine – chiar şi un idol hinduist cu o sută de mâini – captează ceva ce simpla „religie” din zilele

noastre a pierdut. Respingem pe bună dreptate imagistica aceasta, deoarece ea singură ar încuraja tot ce e mai ignobil în superstiţii, adoraţia puterii pure. Pesemne am putea respinge pe drept cuvânt bună parte din imagistica Vechiului Testament. Dar trebuie să înţelegem foarte clar de ce anume o facem: nu pentru că imaginile sunt prea puternice, ci pentru că sunt prea slabe. Realitatea spirituală ultimă nu e mai vagă, mai inertă, mai transparentă decât imaginile, ci mai pozitivă, mai dinamică, mai opacă decât ele. Confuzia dintre Spirit şi suflet (sau „stafie”) a făcut aici mult rău. Stafiile trebuie reprezentate, dacă e să le reprezentăm, vagi şi subţiri, deoarece ele sunt semioameni, un element abstras dintr-o creatură care ar trebui să aibă carne. Spiritul însă, dacă e să fie reprezentat, trebuie reprezentat într-o modalitate absolut opusă. Nici Dumnezeu şi nici chiar zeii nu sunt „vagi” în imaginaţia tradiţională: chiar şi oamenii morţi, când sunt slăviţi în Cristos, încetează a mai fi „stafii” şi devin „sfinţi”. Deosebirea, de atmosferă care şi acum împresoară cuvintele „Am văzut o stafie” şi cuvintele „Am văzut un sfânt” – toată paloarea şi insubstanţialitatea unuia, tot aurul şi azurul celuilalt – conţine mai multă înţelepciune decât biblioteci întregi de „religie”. Dacă trebuie neapărat să avem o imagine mentală pentru a simboliza Spiritul, ar trebui să-l reprezentăm ca pe ceva mai greu, decât materia.

Şi dacă spunem că respingem vechile imagini în scopul de a face mai multă dreptate atributelor morale ale lui Dumnezeu, trebuie să fim iarăşi atenţi ce înţelegem cu adevărat prin asta. Când dorim să învăţăm despre iubirea şi bunătatea lui Dumnezeu prin analogie – imaginând corespondente ale lor pe tărâmul relaţiilor umane – ne îndreptăm firește către parabolele lui Cristos. Când însă

încercăm să concepem realitatea aşa cum ar fi în sine, trebuie să fim atenţi ca nu cumva să interpretăm „atributele morale” în termeni de simplă conştiinciozitate sau bunăvoinţă abstractă. Greşim lesne din cauză că (în mod corect) noi tăgăduim că Dumnezeu are pasiuni, iar pentru noi o iubire care nu e pasionată înseamnă o iubire diminuată. Dar motivul pentru care Dumnezeu nu are pasiuni este că pasiunile implică pasivitate şi intermitenţă. Pasiunea iubirii este ceva ce ni se întâmplă, aşa cum „udarea” i se întâmplă unui corp, şi Dumnezeu este lipsit de acea „pasiune” în acelaşi mod în care apa este lipsită de „udare”. El nu poate fi afectat de iubire, deoarece El este iubire. A ne imagina acea iubire ca pe ceva mai puţin torenţial sau mai puţin acut decât propriile noastre „pasiuni” temporare şi derivate constituie o fantezie absolut dezastruoasă.

Într-o parte a imagisticii tradiţionale, putem găsi şi violenţă, care tinde să întunece imuabilitatea lui Dumnezeu, pacea despre care au relatat aproape toţi cei care s-au apropiat de El – „glasul liniştit, stins”. Şi tocmai aici, cred, imagistica precreştină e cel mai puţin sugestivă. Totuşi şi aici există pericolul ca reprezentarea semiconştientă a unui lucru uriaş în repaus – un ocean limpede şi imobil, un dom „strălucitor de alb” – să introducă fraudulos idei de inerţie sau vacuitate. Imobilitatea în care îl abordează misticii este concentrată şi vigilentă – la polul opus somnului şi reveriei. Ei devin asemenea Lui. Tăcerile din lumea fizică survin în locuri goale, dar Pacea ultimă e tăcută prin însăşi densitatea vieţii. Rostirea este înghiţită în fiinţă. Nu există mişcare din cauză că acţiunea Lui (care este El însuşi) e atemporală. Dacă ai vrea, ai putea să o numeşti mişcare cu o viteză infinită, care e acelaşi lucru ca şi repausul, atins

însă – poate oarecum înşelător – printr-un mod diferit de abordare.

Oamenilor le repugnă să treacă de la noţiunea unei divinităţi abstracte şi negative la Dumnezeul cel viu. Nici nu mă mir. Aici se află cea mai adâncă rădăcină a panteismului şi a obiecţiei faţă de imagistica tradiţională. Aceasta a fost detestată, în fond, nu fiindcă îl reprezenta ca om, ci fiindcă îl reprezenta ca rege sau chiar ca războinic. Dumnezeul panteiştilor nu face nimic, nu cere nimic. Stă la locul Lui, la dispoziţia ta, ca o carte pe un raft. El nu te va urmări. Nu e niciun risc ca, în orice clipă, cerul şi pământul să dispară la o privire a Lui. Dacă El ar fi adevărul, atunci am putea spune realmente că toate imaginile creştine ale regalităţii au fost un accident istoric de care religia noastră ar trebui purificată. Suntem şocaţi când descoperim însă că ele sunt indispensabile. Un şoc asemănător ai mai avut şi altă dată, în legătură cu lucruri mai mărunte – când undiţa îţi smuceşte mâna, când simţi că lângă tine respiră ceva în beznă. La fel şi aici; şocul apare exact în momentul când fiorul vieţii ne e împărtăşit de-a lungul firului conducător pe care l-am urmat. E totdeauna şocant să întâlnim viaţa tocmai în locul unde credeam că suntem singuri. „Atenţie!”, strigăm noi, „este viu* Şi tocmai acesta e punctul de la care atât de mulţi fac cale-ntoarsă – aş fi făcut-o şi eu dacă aş fi putut – şi nu merg mai departe cu creştinismul. Un „Dumnezeu impersonal” – prea bine. Un Dumnezeu subiectiv al frumosului, adevărului şi binelui, în creierele noastre – şi mai bine. O forţă vitală amorfă năvălind prin noi, o putere vastă la care ne putem racorda – cel mai bine. Dar Dumnezeu însuşi, viu, trăgând de celălalt capăt al frânghiei, apropiindu-se poate cu o viteză infinită, vânătorul, regele, soţul – asta e cu totul altceva. Vine o

clipă când copiii care s-au jucat de-a hoţii fac linişte brusc: nu s-a auzit oare în hol zgomot de paşi real? Vine o clipă când cei care şi-au tot făcut de lucru cu religia („Omul în căutarea lui Dumnezeu”!) se retrag brusc. Oare L-am găsit cu adevărat? Nu ne-am gândit niciodată să ajungem la aşa ceva! mai grav, oare ne-a găsit El pe noi?

E, aşadar, un fel de Rubicon. îl treci sau nu. Dar dacă o faci, nu mai există niciun mod de apărare împotriva minunilor. O dată acolo, ţi se poate întâmpla orice.

XII. Proprietatea minunilor

În clipa în care explică Regulile, Principiul le şi înlătură.

SHELEY, Ecce Homo, cap. XVI

Dacă faptul ultim este nu o abstracţie, ci Dumnezeul cel viu, opac prin însăşi abundenţa realităţii Sale orbitoare, atunci El ar putea face lucruri concrete. Ar putea săvârşi minuni. Oare însă o face? Mulţi oameni sincer evlavioşi cred că nu. Ei socotesc aşa ceva nedemn de El. Numai tiranii mărunţi şi capricioşi îşi încalcă propriile legi: regii buni şi înţelepţi li se supun. Numai un meşteşugar incompetent ar face o lucrare care să necesite intervenţii. Şi cei ce gândesc în felul acesta nu sunt mulţumiţi de asigurarea pe care le-am dat-o în capitolul VIII, cum că miracolele, de fapt, nu încalcă legile Naturii. S-ar putea să fie indiscutabil aşa. Subzistă însă (şi pe bună dreptate) sentimentul că miracolele întrerup mersul ordonat al evenimentelor, dezvoltarea constantă a Naturii potrivit propriului ei geniu sau caracter inerent. Acel mers regulat li se pare criticilor pe care-i am în vedere mai impresionant decât orice minune. Ridicându-şi privirea (ca Lucifer în sonetul lui Meredith) la cerul nocturn, lor li se pare aproape o nelegiuire presupunerea că Dumnezeu ar putea contrazice uneori ceea ce a spus odată cu atâta

măreţie. Acest sentiment izvorăşte din adâncimile nobile ale minţii şi trebuie tratat întotdeauna cu respect. Şi totuşi, după mine, el e întemeiat pe o eroare.

Când elevii încep să fie învăţaţi să facă versuri latineşti la şcoală, li se interzice complet să recurgă la ceea ce se numeşte, tehnic vorbind, „un spondeu în al cincilea picior”. Este o regulă bună pentru şcolari, din cauză că hexametrul normal nu are acolo un spondeu: dacă li s-ar permite să folosească acea formă anormală, ei ar face-o constant din raţiuni de comoditate şi s-ar putea să nu-şi mai însuşească niciodată muzica tipică a hexametrului. Când însă ajung să-l citească pe Virgiliu, băieţii constată că Virgiliu face tocmai lucrul care lor le fusese interzis – şi-l face nici foarte des, dar nici chiar foarte rar. La fel, tinerii care abia au învăţat să facă versuri englezeşti rimate s-ar putea să fie şocaţi descoperind unele rime „slabe” (adică rime aproximative) la marii poeţi. Chiar şi în tâmplărie, automobilism sau chirurgie există, cred, „licenţe” – modalităţi anormale de a face lucrurile – pe care maestrul le va utiliza sigur şi judicios deopotrivă, dar pe care ar considera imprudent să le predea elevilor săi.

Constaţi deseori că începătorul, care abia şi-a însuşit regulile formale stricte, este excesiv de meticulos şi de pedant în aplicarea lor. Şi criticul limitat, care nu se va lansa niciodată pe un drum propriu, poate fi încă şi mai pedant. Criticii clasicizanţi au fost şocaţi de „iregularitatea” sau „licenţele” lui Shakespeare. Un elev prost ar putea crede că hexametrii anormali din Virgiliu sau rimele aproximative din poeţii englezi s-ar datora incompetenţei. În realitate, fireşte, fiecare dintre ele se află acolo cu un anumit scop şi sparge regularitatea superficială a metrului pentru a se supune unei legi

superioare şi mai subtile, întocmai cum iregularităţile din Poveste de iarnă nu alterează, ci întrupează şi desăvârşesc unitatea lăuntrică a spiritului piesei.

Cu alte cuvinte, există reguli îndărătul regulilor şi o unitate care e mai profundă decât uniformitatea. Un meşteşugar de clasă nu va încălca niciodată nici măcar cu o notă sau cu o silabă sau cu o trăsătură de penel legea vie şi lăuntrică a operei pe care o produce. Va încălca însă fără niciun scrupul oricât de multe din acele regularităţi şi bigotisme superficiale pe care criticii lipsiţi de imaginaţie le iau drept legile ei. Măsura în care poţi distinge o „licenţă" justă de o simplă cârpăceală sau carenţă de unitate depinde de măsura în care ai sesizat semnificaţia reală şi lăuntrică a operei ca totalitate. Dacă am fi sesizat ca totalitate spiritul cel mai intim al acelei „opere pe care Dumnezeu o lucrează de la început până la sfârşit" şi din care Natura nu e decât o parte, ba poate chiar o mică parte, am fi în poziţia de a decide dacă întreruperile miraculoase ale istoriei Naturii sunt simple improprietăţi nedemne de Marele Meşter sau expresii ale celei mai adevărate şi mai profunde unităţi a operei Lui totale. În fapt, desigur, nu suntem într-o atare poziţie. Falia dintre mintea lui Dumnezeu şi minţile noastre trebuie să fie, în orice perspectivă, incalculabil mai mare decât falia dintre mintea lui Shakespeare şi aceea a celor mai meschini critici din vechea şcoală franceză.

Căci cine oare poate presupune că actul exterior al lui Dumnezeu, văzut din interior, ar reprezenta aceeaşi complexitate de relaţii matematice pe care o revelează Natura, ştiinţific studiată? E ca şi cum am crede că un poet îşi construieşte versul din acele picioare metrice la care îl putem noi reduce prin analiză, sau că vorbirea vie îşi ia drept punct de plecare gramatica. Dar cea mai bună

ilustrare dintre toate e cea a lui Bergson. Să presupunem că există o rasă de oameni a cărei limitare mentală specifică îi obligă să privească o pictură ca pe ceva alcătuit din punctişoare colorate puse unele lângă altele asemenea unui mozaic. Studiind tuşa unei mari picturi cu ajutorul lupelor, ei descoperă relaţii din ce în ce mai complicate între puncte şi, cu multă trudă, deduc din aceste relaţii anumite regularităţi. Osteneala lor nu va fi zadarnică. Regularităţile vor „lucra" efectiv, ele vor acoperi majoritatea faptelor. Dar dacă, mergând mai departe, ei vor trage concluzia că orice abatere de la ele ar fi nevrednică de pictor, însemnând o încălcare arbitrară a propriilor lui legi, ei o vor lua pe un drum total greşit. Deoarece regularităţile pe care le-au observat nu erau regula urmată de pictor. Ceea ce ei reconstruiesc cu atâta trudă dintr-un milion de puncte, dispuse într-o complexitate chinuitoare, el a produs în realitate cu o singură mişcare fulgerătoare de mână, în timp ce ochiul lui percepea pânza ca pe un tot şi mintea i se supunea unor legi compoziţionale pe care observatorii, numărându-şi punctele, nu au ajuns încă să le vadă şi probabil nici nu o vor face vreodată. Nu spun că normalităţile Naturii sunt ireale. Fântâna vie de energie divină, solidificată pentru necesităţile acestei Naturi spaţio-temporale sub forma corpurilor ce se mişcă în spaţiu şi în timp, şi de aici, prin gândirea noastră abstractă, transpusă în formule matematice, se înscrie de obicei în diverse şabloane. Descoperind aceste şabloane, dobândim prin urmare cunoştinţe reale şi adeseori utile. Dar a crede că perturbarea lor ar constitui o breşă în regulă vie şi unitatea organică prin care Dumnezeu, din propriul său punct de vedere, îşi exercită lucrarea, este o eroare. Dacă se produc miracole, atunci putem fi siguri că nu făurirea

lor ar fi inconsecvenţa reală.

Cum se face că miracolul nu e o inconsecvenţă, ci consecvenţa supremă, va reieşi cu limpezime pentru cei ce au citit cartea indispensabilă a drei Dorothy Sayers, The Mind of the Maker. Teza drei Sayers se bazează pe analogia dintre relaţia lui Dumnezeu cu lumea, pe de o parte, şi relaţia unui autor cu cartea sa, pe de alta. Dacă scrii o povestire, miracolele sau evenimentele anormale pot fi ratate sau nu din punct de vedere artistic. Dacă, de pildă, scrii un roman realist obişnuit şi-ţi aduci personajele într-o încurcătură fără speranţă, ar fi absolut intolerabil dacă ai tăia brusc nodul gordian şi ai asigura un sfârşit fericit prin apariţia unei averi lăsate eroului de unde nimeni nu s-ar fi aşteptat. Pe de altă parte, nimic nu se opune să-ţi iei de la bun început ca subiect aventurile unui om ce moşteneşte o avere nesperată. Evenimentul neobişnuit este perfect admisibil dacă scrii efectiv despre el, dar e o crimă artistică să-l introduci cu anasâna doar ca să te scoată din impas. Povestea cu fantome e o formă de artă legitimă, dar nu ai voie să introduci o fantomă într-un roman obişnuit doar ca să rezolvi o dificultate în acţiune. Or, nu încape nicio îndoială că obiecţia modernă la adresa miracolelor se întemeiază pe suspiciunea că ele sunt minuni de un soi inautentic, că o poveste de un anumit tip (Natura) e interferată în mod arbitrar cu ele pentru a scoate personajele dintr-o dificultate cu ajutorul unor evenimente ce nu aparţin cu adevărat tipului de povestire folosit. Unii concep probabil învierea ca pe un expedient disperat de ultimă clipă menit să-l salveze pe Erou dintr-o situaţie care scăpase de sub controlul Autorului.

Cititorul îşi poate trage niţel sufletul. Dacă mi-aş imagina miracolele în felul acesta, eu unul n-aş crede în ele. Dacă s-au întâmplat, faptul se explică prin aceea că ele

reprezintă însuşi lucrul asupra căruia se centrează această povestire universală. Ele nu sunt excepţii (oricât de rar s-ar produce) şi nici inconsecvenţe. Ele constituie tocmai capitolele în jurul cărora gravitează intriga marii povestiri. Tocmai în jurul Morţii şi învierii gravitează povestirea şi, dacă am avea ochi de văzut, ne-am da seama că faptul acesta e semnalat în fiecare pagină, ne iese în întâmpinare, sub o mască sau alta, la fiecare colţ şi este chiar şoptit în conversaţiile unor personaje atât de minore (dacă se poate spune că sunt minore) precum legumele. Dacă până acum nu ai crezut în miracole, merită să zăboveşti o clipă şi să te întrebi dacă nu cumva explicaţia este îndeosebi încredinţarea că ştii despre ce este vorba cu adevărat în povestire, că subiectul ei principal îl constituie atomii, timpul şi spaţiul, economia şi politica. Şi eşti sigur că ai dreptate. E uşor să greşeşti în asemenea chestiuni. Un prieten al meu a scris o piesă în care ideea principală era că eroul avea o groază patologică faţă de copaci şi mania de a-i tăia. Fireşte însă că au intervenit şi alte lucruri, a fost şi un fel de poveste de dragoste la mijloc. Şi în cele din urmă copacii l-au ucis pe personaj. După ce a scris piesa, prietenul meu i-a trimis-o unui cunoscut mai în vârstă ca să-şi spună părerea. I s-a întors însoţită de comentariul: „Nu e rea. Dar eu aş tăia toate umpluturile acelea despre copaci”. Desigur, ne putem aştepta ca Dumnezeu să scrie o povestire mai bună decât cea a prietenului meu. E însă o povestire foarte lungă, cu o intrigă extrem de complicată, şi noi nu suntem, pesemne, nişte cititori foarte atenţi.

XIII. Despre probabilitate

Probabilitatea se întemeiază pe prezumţia unei asemănări dintre obiectele a căror experienţă am făcut-o şi cele în legătură cu care nu avem nicio experienţă; ca atare,

este cu neputinţă ca această prezumţie să ia naştere din probabilitate.

HUME, Treatise of Human Nature, I, III, VI

Argumentaţia de până acum arată că miracolele sunt posibile şi că nu e nimica aprioric ridicol în povestirile ce spun că Dumnezeu le-a săvârşit uneori. Asta nu înseamnă, firește, că suntem obligaţi să credem toate poveştile despre miracole. Majoritatea poveştilor despre evenimente miraculoase sunt probabil false şi, pentru că a venit vorba, şi majoritatea poveştilor despre evenimente naturale sunt false. Minciunile, exagerările, neînţelegerile şi zvonurile alcătuiesc poate mai bine de jumătate din tot ce se spune şi se scrie în lume. Trebuie să găsim, aşadar, un criteriu după care să apreciem orice istorisire particulară despre miraculos.

Într-un anumit sens, firește, criteriul nostru este limpede. Sunt de acceptat acele istorisiri în sprijinul cărora există o mărturie istorică suficient de bună. Cum am văzut însă chiar de la început, răspunsul la întrebarea „Cât de multe mărturii ne sunt necesare pentru această istorisire? „Depinde de răspunsul nostru la întrebarea „în ce măsură este intrinsec probabilă această istorisire?” Trebuie să găsim, aşadar, un criteriu pentru probabilitate.

Procedeul obişnuit al istoricului modern, chiar dacă admite posibilitatea miracolului, este să nu admită niciun caz particular până când nu au fost încercate şi înlăturate toate posibilităţile de explicaţie „naturală”. Adică el va accepta mai degrabă cele mai improbabile explicaţii „naturale” decât să spună că a avut loc un miracol. Halucinaţia colectivă, hipnotizarea spectatorilor recalcitranţi, o conspiraţie instantanee şi universală a minciunii montată de persoane despre care se ştie altminteri că nu sunt mincinoase şi nici nu au de câştigat

de pe urma minciunii – toate acestea sunt cunoscute ca evenimente foarte improbabile, atât de improbabile, încât, în afara scopului special de a invalida un miracol, ele nu sunt sugerate niciodată. Şi cu toate acestea ele sunt preferate acceptării unui miracol.

Un asemenea procedeu este, din punct de vedere pur istoric, nebunie curată dacă nu pornim de la certitudinea că oricare miracole sunt mai improbabile decât evenimentele naturale cele mai improbabile. Avem oare această certitudine?

Trebuie să distingem diferitele tipuri de improbabilitate. De vreme ce, prin definiţie, miracolele sunt mai rare decât alte evenimente, este evident şi de la bun început improbabil ca un miracol să se întâmple în orice loc şi timp dat. În sensul acesta, orice miracol este improbabil. Dar acest soi de improbabilitate nu face incredibilă istorisirea că s-a întâmplat un miracol, căci în acelaşi fel toate evenimentele au fost cândva la fel de improbabile. Este extrem de improbabil ca o piatră care ar cădea din stratosferă asupra Londrei să lovească un anumit loc dat, sau ca o anumită persoană să câştige un mare loz. Dar relatarea că piatra a aterizat lângă cutare prăvălie sau că dl Cutare a câştigat lozul cel mare nu e câtuşi de puţin incredibilă. Dacă ne gândim la numărul imens de întâlniri şi legături fertile câte au fost necesare între strămoşi pentru ca să te naşti tu, îţi dai seama că odinioară a fost extrem de improbabil ca să ajungă să existe o persoană ca tine: o dată însă ce te afli aici, relatarea despre existenţa ta nu e câtuşi de puţin incredibilă. Acest tip de probabilitate – probabilitatea anterioară a şanselor – nu ne interesează aici. Ne ocupăm doar de probabilitatea istorică.

De la faimosul Eseu al lui Hume încoace, s-a crezut în

mod invariabil că relatările istorice despre miracole sunt cele mai intrinsec improbabile dintre toate relatările istorice. Potrivit lui Hume, probabilitatea se bazează pe ceea ce s-ar putea numi votul majoritar al experienţelor noastre trecute. Cu cât s-a ştiut că un lucru se întâmplă mai des, cu atât e mai probabil să se întâmple iarăşi, şi cu cât mai rar, cu atât mai puţin probabil. Or, regularitatea mersului Naturii, spune Hume, este susţinută de ceva mai de încredere decât votul majoritar al experienţelor din trecut: ea este susţinută de votul lor unanim sau, după cum spune Hume, de „experienţa fermă şi inalterabilă”. Există, efectiv, o „experienţă uniformă” ce se opune miracolului, altminteri, spune Hume, el nu ar mai fi miracol. Miracolul este, prin urmare, cel mai improbabil dintre toate evenimentele. E totdeauna mai probabil ca mărturiile să fie mincinoase sau eronate, decât că s-a produs un miracol.

Trebuie, fireşte, să fim de acord cu Hume că dacă există o „experienţă absolut uniformă” contra miracolelor, dacă, altfel spus, ele nu s-au întâmplat niciodată, atunci de ce nu s-au întâmplat. Din nefericire ştim că experienţa contrară lor este uniformă numai dacă ştim că toate relatările despre ele sunt false. Şi putem şti că toate relatările sunt false numai dacă ştim deja că niciodată nu au avut loc miracole. Argumentarea noastră se învârteşte de fapt într-un cerc.

Există însă la adresa lui Hume şi o obiecţie care ne poate duce la o examinare mai profundă a problemei noastre. Întreaga idee a probabilităţii (aşa cum o înţelege Hume) depinde de principiul uniformităţii Naturii. Dacă Natura nu funcţionează întotdeauna la fel, faptul că un lucru s-a întâmplat de zece milioane de ori nu face câtuşi de puţin mai probabilă împrejurarea ca el să aibă loc încă

o dată. Şi cum oare putem cunoaşte uniformitatea Naturii? Reflectând o clipă, vedem că nu o cunoaştem prin experienţă. Observăm numeroase regularităţi în Natură. Fireşte însă că toate observaţiile făcute de om în trecut sau în viitor, atâta timp cât îi va dăinui rasa, acoperă doar o infimă fracţiune a evenimentelor care au loc în realitate. Observaţiile noastre ar fi, aşadar, inutile dacă nu am fi siguri că Natura are acelaşi comportament şi când o supraveghem, şi când nu, cu alte cuvinte, dacă nu am crede în uniformitatea Naturii. Experienţa prin urmare nu poate demonstra uniformitatea, din cauză că uniformitatea trebuie admisă înainte ca experienţa să poată dovedi ceva. Nici simpla extensie în timp a experienţei nu ne este de niciun ajutor. Nu e de niciun folos să spunem: „Fiecare nouă experienţă ne confirmă credinţa în uniformitate şi ca atare ne aşteptăm cu toată îndreptăţirea ca ea să fie confirmată întotdeauna”, deoarece acest argument operează numai în ipoteza că viitorul va semăna cu trecutul – ceea ce revine tot la ipoteza uniformităţii sub alt nume. Putem spune oare că uniformitatea este în orice caz foarte probabilă? Din nefericire, nu. Tocmai am văzut că toate probabilităţile depind de ea. Dacă Natura nu este uniformă, nimic nu este nici probabil, nici improbabil. Şi, evident, ipoteza pe care trebuie să o faci înainte de confirmarea a ceea ce se numeşte probabilitate nu poate fi nici ea probabilă.

Ciudăţenia este că nimeni nu ştia acest lucru mai bine decât Hume. Lucrarea sa *Essay on* Miracleseste absolut inconsecventă cu scepticismul mai radical şi mai onorabil al operei sale principale.

Întrebarea „Au loc miracole?” şi întrebarea „Este oare mersul Naturii absolut uniform?” reprezintă aceeaşi întrebare pusă în două moduri diferite. Hume, printr-o

scamatorie, le tratează ca pe două întrebări diferite. El răspunde mai întâi „Da” la întrebarea dacă Natura e absolut uniformă, iar apoi foloseşte acest „Da” ca temei pentru a răspunde „Nu” la întrebarea „Au loc miracole?” Singura întrebare reală la care pretindea să răspundă nu e nici măcar discutată. Hume dă răspunsul la o formă a întrebării însuşindu-şi răspunsul dat la altă formă a aceleiaşi întrebări.

Probabilităţile de felul celor care-l preocupă pe Hume sunt valabile în cadrul unei ipotetice uniformităţi a Naturii. Când se ridică problema miracolelor, ne punem întrebări asupra validităţii sau perfecţiunii cadrului însuşi. Niciun studiu al probabilităţilor dintr-un cadru dat nu ne poate spune însă cât de probabil este ca însuşi cadrul să poată fi violat. Admiţând un orar şcolar cu ora de franceză marţea dimineaţa la zece, este realmente probabil că Jones, care-şi face întotdeauna de mântuială lecţiile la franceză, o să aibă necazuri marţea viitoare şi că a avut de asemenea necazuri şi în fiecare zi de marţi din trecut. Ce ne spun însă toate acestea despre probabilitatea modificării orarului? Ca să afli asta trebuie să tragi cu urechea prin cancelaria profesorilor. Nu-ţi e de niciun folos să studiezi orarul.

Dacă ne cramponăm de metoda lui Hume, departe de a obţine ceea ce speram (şi anume concluzia că toate miracolele sunt infinit improbabile), ajungem într-un impas total. Singurul fel de probabilitate pe care el îl recunoaşte se situează exclusiv în cadrul uniformităţii. Când uniformitatea însăşi e pusă sub semnul întrebării (şi este pusă în clipa în care întrebăm dacă se produc miracole), acest fel de probabilitate este suspendat. Şi Hume nu cunoaşte altul. Cu ajutorul metodei lui, aşadar, nu putem spune că uniformitatea este probabilă sau improbabilă,

după cum nu putem spune nici că miracolele sunt probabile sau improbabile. Am închis atât uniformitatea, dt şi miracolele într-un soi de limb unde probabilitatea şi improbabilitatea nu pot ajunge niciodată. Rezultatul acesta este la fel de dezastruos pentru omul de ştiinţă şi pentru teolog, dar, după regulile lui Hume, nu este nimic de făcut.

Singura noastră speranţă este, aşadar, să încercăm a găsi un fel de probabilitate cu totul diferit. Să încetăm pentru moment a ne întreba ce drept avem să credem în uniformitatea Naturii şi să ne întrebăm de ce oare cred de fapt oamenii în ea. Socot că această credinţă are trei cauze, două dintre ele fiind iraţionale. În primul rând, noi suntem creaturi ale obişnuinţei. Ne aşteptăm ca situaţiile noi să semene cu cele vechi. E o tendinţă pe care o avem în comun cu animalele; o putem vedea cum acţionează, adeseori cu rezultate foarte comice, la câinii şi pisicile noastre. În al doilea rând, când ne proiectăm acţiunile, trebuie să nu luăm în consideraţie posibilitatea teoretică potrivit căreia s-ar putea ca Natura să nu se comporte şi mâine la fel de obişnuit, din cauză că nu putem face nimic în acest sens. Nu are rost să ne frământăm în această privinţă, deoarece nu putem întreprinde nimic ca să schimbăm lucrurile. Şi de obicei uităm curând ceea ce ne scoatem din minte. Imaginea de uniformitate ajunge astfel să ne domine mintea fără nicio rezervă şi, ca atare, credem în ea. Ambele cauze sunt iraţionale şi ar fi la fel de eficiente în construirea unei credinţe false, ca şi în construirea unei credinţe adevărate.

Sunt însă convins că există o a treia cauză. „În ştiinţă”, spunea regretatul Sir Arthur Eddington, „avem uneori convingeri la care ţinem, dar pe care nu le putem justifica; suntem influenţaţi de un anumit simţ al adecvării lucrurilor”. Ar părea un criteriu periculos de subiectiv şi

estetic, dar se poate oare îndoi cineva că el constituie o sursă principală a credinţei noastre în uniformitate? Un univers unde în Natură ar fi introduse clipă de clipă evenimente fără precedent şi impredictibile nu ar fi pentru noi doar incomod, ci şi profund respingător. Nu vom accepta sub niciun cuvânt un asemenea univers. Pentru noi e absolut detestabil. Aşa ceva ne şochează „simţul adecvării lucrurilor”. Devansând experienţa, în ciuda multor experienţe, ne-am înrolat deja de partea uniformităţii. Căci, fireşte, ştiinţa procedează efectiv concentrându-se nu asupra regularităţii Naturii, ci asupra aparentelor ei iregularităţi. Tocmai aparenta iregularitate inspiră fiecare nouă ipoteză. Şi asta pentru că noi refuzăm să ne resemnăm în iregularităţi: nu ne găsim niciodată liniştea până ce nu ne constituim şi verificăm o ipoteză care ne autorizează să spunem că în realitate ele nu erau deloc iregularităţi. Aşa cum ajunge la noi, Natura apare iniţial ca o masă de iregularităţi. Soba care a încălzit bine ieri nu mai încălzeşte azi; apa care anul trecut era sănătoasă este poluată anul acesta. Întreaga masă de experienţă aparent neregulată nu ar fi putut fi niciodată transformată în cunoaştere ştiinţifică dacă nu am fi introdus în ea încă de la început o credinţă în uniformitate pe care dezamăgirile, oricât de multe, nu ar putea să o zdruncine.

Credinţa – preferinţa aceasta – este oare ceva în care ne putem încrede? Sau nu e decât modul în care se întâmplă să lucreze minţile noastre? E inutil să spunem că până acum ea a fost întotdeauna confirmată de eveniment. Dar nu e de niciun folos decât dacă adaugi (măcar pe tăcute): „Şi prin urmare va fi întotdeauna”, ceea ce nu poţi adăuga decât dacă credinţa noastră în uniformitate este bine întemeiată. Şi tocmai asta ne întrebăm acum. Oare

acest simţ al adecvării care ne caracterizează are vreun corespondent în realitatea exterioară?

Răspunsul depinde de metafizica la care subscrii. Dacă tot ce există în Natură, marele eveniment interconexant nepremeditat, dacă cele mai profunde convingeri ale noastre sunt pur şi simplu produsele auxiliare ale unui proces iraţional, e evident atunci că nu există nici cel mai mărunt temei pentru a presupune că simţul adecvării care ne caracterizează şi credinţa noastră consecventă în uniformitate ne-ar spune ceva despre o realitate exterioară nouă. Convingerile noastre nu sunt decât un fapt propriu, nouă înşine – cum ar fi culoarea părului nostru. Dacă naturalismul este adevărat, nu avem niciun motiv să ne bizuim pe convingerea că Natura este uniformă. Ne putem bizui numai dacă este adevărată o metafizică total diferită. Dacă lucrul cel mai adânc din realitate, Faptul aflat la obârşia oricărei factităţi, este un lucru oarecum asemănător nouă – dacă este un Spirit Raţional, iar noi ne derivăm din El propria noastră spiritualitate raţională – atunci într-adevăr ne putem bizui pe o asemenea convingere. Repulsia noastră faţă de dezordine e derivată de la Creatorul Naturii şi al nostru. Lumea dezordonată în care noi nu ne putem resemna să credem este lumea dezordonată pe care El nu s-ar fi resemnat să o creeze. Convingerea noastră că programul nu va fi permanent sau iraţional schimbat este întemeiată deoarece am tras (într-un anumit sens) cu urechea în cancelaria Stăpânului.

Ştiinţele au nevoie în chip logic de o metafizică de acest fel. Cel mai mare filosof al naturii o consideră şi ca pe metafizica din care ele s-au dezvoltat iniţial. Profesorul Whitehead arată21 că secolele de credinţă într-un Dumnezeu care combina „energia personală a lui Iehova”

cu „raţionalitatea unui filosof grec” au produs pentru prima oară acea speranţă fermă într-o ordine sistematică ce a făcut cu putinţă naşterea ştiinţei moderne. Oamenii au dobândit o mentalitate ştiinţifică deoarece au contat pe Lege în Natură, şi au contat pe Lege în Natură deoarece au crezut într-un Legislator. În majoritatea oamenilor de ştiinţă moderni această credinţă a murit: va fi interesant de văzut cât timp îi va supravieţui încrederea lor în uniformitate. Au apărut deja două dezvoltări semnificative – ipoteza unei subnaturi anomice şi abandonarea pretenţiei că ştiinţa este adevărată. S-ar putea să fim mai aproape decât bănuiam de sfârşitul Erei Ştiinţifice.

Dar dacă-L admitem pe Dumnezeu, suntem obligaţi să admitem minunea? Într-adevăr, nu avem niciun mijloc de protecţie împotriva ei. Acesta e preţul. Teologia îţi spune în fapt: „Admite-L pe Dumnezeu şi odată cu El riscul câtorva minuni, iar eu în schimb îţi voi valida credinţa în uniformitate în ceea ce priveşte copleşitoarea majoritate a evenimentelor”. Filosofia care-ţi interzice să absolutizezi uniformitatea este şi filosofia care-ţi oferă temeiuri solide pentru a crede că ea e generală, că este aproape absolută. Fiinţa care ameninţă pretenţia Naturii la omnipotenţă i-o confirmă în ocaziile ei legale. Dă-mi puţintel gudron şi vom salva corabia. Alternativa este de fapt mult mai rea. Încearcă să absolutizezi Natura şi vei vedea că uniformitatea ei nu este nici măcar probabilă. Pretinzând prea mult, nu obţii nimica. Ajungi în impas, ca la Hume. Teologia îţi oferă un aranjament funcţional, care-i dă omului de ştiinţă libertatea de a-şi continua experimentele şi creştinului libertatea de a-şi continua rugăciunile.

Am găsit totodată, sugerez eu, şi ceea ce căutam – un criteriu pe baza căruia să judecăm probabilitatea intrinsecă a unui pretins miracol. Trebuie să o judecăm cu

ajutorul „simţului înnăscut al adecvării lucrurilor”, exact acelaşi simţ care ne-a făcut să anticipăm că universul ar putea fi ordonat. Nu vreau să spun, desigur, că trebuie să reutilizăm acest simţ pentru a decide dacă minunile în general sunt posibile: ştim că sunt, pe temeiuri filosofice. Nu vreau să spun nici că un simţ al adecvării ar putea înlocui cercetarea atentă a mărturiei istorice. Aşa cum am arătat în repetate rânduri, mărturia istorică nu poate fi apreciată dacă nu apreciem mai întâi probabilitatea intrinsecă a evenimentului consemnat. Tocmai făcând această estimare privitor la fiecare istorisire despre miraculos intră în joc simţul adecvării de care dispunem.

Dacă, atribuind o asemenea pondere simţului adecvării, aş întreprinde ceva nou, aş fi mai degrabă neliniştit. În realitate, nu fac decât să acord o recunoaştere formală unui principiu folosit dintotdeauna. Orice ar spune oamenii, nimeni nu crede cu adevărat că doctrina creştină a învierii se află exact pe acelaşi nivel cu cine ştie ce flecăreli despre felul în care Maica Egaree Louise şi-a găsit în mod miraculos, cu ajutorul Sf. Anton, degetarul preferat. Credincioşii şi necredincioşii sunt de fapt total de acord în această privinţă. Chiuitul de satisfacţie cu care scepticul dezgroapă istoria cu degetarul şi „pudiciţia îmbujorată” cu care creştinul vrea să o dosească spun amândouă aceeaşi poveste. Chiar şi cei ce socotesc absurde toate relatările despre miracole cred că unele sunt mult mai absurde decât altele; chiar şi cei ce cred în toate (dacă există vreunul) socotesc că unele necesită o credinţă deosebit de robustă. Criteriul utilizat de ambele partide este în fapt cel al adecvării. Mai bine de jumătate din refuzul de a crede că există miracole se bazează pe un sentiment al neadecvării lor: o convingere (datorată, după cum am demonstrat, unei false filosofii) că ele sunt nepotrivite cu demnitatea lui

Dumnezeu sau a Naturii sau cu nevrednicia şi insignifianţa omului.

În următoarele trei capitole voi încerca să prezint minunile centrale ale credinţei creştine astfel încât să le pun în evidenţă „adecvarea”. Nu voi proceda însă prin stabilirea formală a condiţiilor pe care ar trebui să le îndeplinească „adecvarea” în abstract şi apoi prin ajustarea minunilor în acea schemă. „Simţul adecvării” este, în cazul nostru, ceva prea delicat şi prea insesizabil pentru a fi supus unui asemenea tratament. Dacă voi reuşi, adecvarea – iar dacă dau greş, inadecvarea – acestor minuni se va manifesta de la sine în timp ce le vom studia.

XIV. Marea minune

O lumină strălucind din spatele soarelui; soarele Nu ardea ca ea şi nu putea străbate atât de departe.

CHARLES WILLIAMS

Minunea centrală afirmată de creştini este întruparea. Ei spun că Dumnezeu a devenit om. Toate celelalte miracole sunt o pregătire pentru acesta, o manifestare sau un rezultat al ei. Întocmai cum fiecare eveniment natural este manifestarea într-un loc şi într-un moment particular al caracterului total al Naturii, la fel şi fiecare minune creştină particulară manifestă într-un loc şi într-un moment particular caracterul şi semnificaţia întrupării. În creştinism nu poate fi vorba de interferenţe arbitrare dispersate întâmplător. Creştinismul nu relatează o serie de raiduri inconexe împotriva Naturii, ci diversele etape ale unei invazii strategic coerente – o invazie care urmăreşte cucerirea şi „ocuparea” totală. Adecvarea şi, prin urmare, credibilitatea minunilor particulare depinde de relaţia lor cu Marea Minune; orice discuţie despre ele separate de aceasta e inutilă.

Adecvarea sau credibilitatea Marii Minuni înseşi nu

poate fi judecată, evident, după aceleaşi norme. Şi trebuie să admitem numaidecât că e foarte dificil să găsim o normă după care ar putea fi judecată. Dacă acest lucru s-a întâmplat, el a fost evenimentul central din istoria Pământului – lucrul în jurul căruia gravitează întreaga poveste. De vreme ce s-a întâmplat o singură dată, el este, după normele lui Hume, infinit improbabil. Dar atunci şi întreaga istorie a Pământului s-a întâmplat o singură dată; este, aşadar, şi ea incredibilă? De aici dificultatea, care apasă atât asupra creştinului, cât şi asupra ateului, de a estima probabilitatea întrupării. Este ca şi cum ne-am întreba dacă existenţa Naturii înseşi este intrinsec probabilă. Iată de ce este mai uşor să argumentăm, pe temeiuri istorice, că întruparea a avut realmente loc decât să demonstrăm, pe temeiuri filosofice, probabilitatea ocurenţei sale. Dificultatea istorică de a furniza pentru viaţa, spusele şi influenţa lui Iisus o explicaţie care să nu fie mai rigidă decât explicaţia creştină este extrem de mare. Discrepanţa dintre profunzimea, bunul-simţ şi (fie-mi îngăduit să adaug) perspicacitatea învăţăturii Sale morale şi megalomania extravagantă ce trebuie să stea în spatele învăţăturii Sale teologice dacă El nu este într-adevăr Dumnezeu nu a fost depăşită niciodată în chip mulţumitor. De aceea ipotezele noncreştine îşi succedă una alteia cu fertilitatea neliniştită a perplexităţii. Astăzi ni se cere să privim toate elementele teologice ca pe nişte concrescenţe târzii la povestea despre un Iisus „istoric" şi pur uman; ieri ni se cerea să credem că totul a început cu miturile despre vegetaţie şi religiile de mistere şi că Omul pseudoistoric a fost confecţionat la o dată ulterioară. Dar această investigaţie istorică iese din sfera de interes a cărţii mele.

De vreme ce întruparea, dacă este un fapt, deţine

această poziţie centrală şi de vreme ce admitem că încă nu ştim cum anume s-a petrecut pe temeiuri istorice, ne găsim într-o poziţie ce ar putea fi ilustrată cu ajutorul următoarei analogii. Să presupunem că suntem în posesia unor părţi dintr-un roman sau dintr-o simfonie. Cineva ne aduce acum o porţiune recent descoperită din manuscris şi spune: „Aceasta e porţiunea lipsă din operă.

Este capitolul în jurul căruia gravitează de fapt întreaga acţiune a romanului. Aceasta e tema principală a simfoniei”. Obligaţia noastră ar fi să vedem dacă noul pasaj, o dată ce acceptăm că ocupă locul central pretins de către descoperitorul său, ilustrează într-adevăr toate părţile deja cunoscute şi „le restabileşte”. Şi nici nu e posibil să mergem prea departe pe un drum greşit. Noul pasaj, dacă ar fi contrafăcut, oricât de atrăgător ar părea la prima vedere, ar deveni cu atât mai greu de reconciliat cu restul operei, cu cât am examina mai pe îndelete chestiunea. Dar dacă ar fi autentic, atunci, la fiecare nouă ascultare a muzicii sau la fiecare nouă lectură a cărţii, am constata că el se integrează, simţindu-se tot mai acasă, şi impregnează cu semnificaţie tot soiul de detalii din întreaga operă pe care până atunci le trecusem cu vederea. Chiar dacă noul capitol central – sau noua temă principală – ar conţine mari dificultăţi în sine, am continua să-l considerăm autentic de vreme ce ar elimina permanent dificultăţile ridicate de celelalte părţi, într-un mod oarecum similar trebuie să procedăm şi cu doctrinele despre întrupare. Aici, în loc de simfonie sau roman, avem întreaga masă a cunoştinţelor noastre. Credibilitatea va depinde de măsura în care doctrina, o dată acceptată, poate ilumina şi integra întreaga masă. E mult mai puţin important ca doctrina însăşi să fie pe deplin inteligibilă. Credem că soarele este în slava cerului într-o zi de vară la

amiază nu pentru că putem vedea limpede soarele (de fapt nu putem), ci pentru că putem vedea toate celelalte lucruri.

Prima dificultate ce i se prezintă oricărui critic al doctrinei stă chiar în centrul ei. Ce se poate înţelege prin „Dumnezeu se face om”? Cum oare se poate concepe ca Spiritul autoexistent şi etern, Factitatea fundamentală, să se combine în asemenea măsură cu un organism omenesc natural, încât să creeze o singură persoană? Şi asta ar putea fi un obstacol fatal dacă nu am fi descoperit deja că o activitate mai mult decât naturală (actul gândirii), deci un agent pesemne mai mult decât natural, se uneşte astfel în fiecare fiinţă umană cu o parte a Naturii, în mod atât de strâns, încât creatura mixtă rezultată îşi spune „eu” şi se individualizează. Nu vreau să sugerez, fireşte, că ceea ce s-a întâmplat când Dumnezeu s-a făcut om nu a fost decât alt caz al acestui proces. În alţi oameni o creatură supranaturală devine astfel, în unire cu creatura naturală, o fiinţă umană. În Iisus, Creatorul Supranatural însuşi, după cum se susţine, a procedat astfel. Cred că, oricât ne-am strădui, nu vom fi în stare să ne imaginăm modul de conştiinţă a Dumnezeului întrupat. Iată punctul în care doctrina nu e pe de-a-ntregul inteligibilă. Dar dificultatea pe care am resimţit-o în simpla idee a coborârii Supranaturalului în Natural este evident inexistentă sau cel puţin poate fi depăşită în persoana fiecărui om. Dacă nu am şti din experienţă ce înseamnă să fii animal raţional, cum se face că toate aceste fapte naturale, toată această biochimie, afecţiunea sau repulsia instinctivă şi percepţia sensibilă pot deveni mediul gândirii raţionale şi al voinţei morale care înţeleg relaţiile necesare şi recunosc modurile de comportament ca pe un liant universal, nu am putea să concepem şi cu atât mai puţin să ne imaginăm ceea ce s-a

întâmplat. Discrepanţa dintre o mişcare de atomi în cortexul unui astronom şi faptul că el înţelege necesitatea existenţei unei planete încă neobservate dincolo de Uranus este deja atât de imensă, încât întruparea lui Dumnezeu însuşi nu este, într-un anumit sens, cu mult mai surprinzătoare. Nu putem concepe cum anume s-a sălăşluit Spiritul Divin în spiritul omenesc şi creat al lui Iisus, dar nu putem concepe nici cum anume se sălăşluieşte spiritul Lui omenesc sau spiritul oricărui om în organismul său natural. Ceea ce putem înţelege, dacă doctrina creştină e adevărată, este că propria noastră existenţă compozită nu e anomalia pură ce părea să fie, ci o imagine palidă a înseşi întrupării Divine – aceeaşi temă într-o cheie cu totul minoră. Putem înţelege că dacă Dumnezeu coboară astfel într-un spirit omenesc, iar spiritul omenesc coboară astfel în Natură, iar gândurile noastre în simţurile şi pasiunile noastre, şi dacă minţile adulte (dar numai cele mai bune dintre ele) pot coborî intrând în relaţii de simpatie cu copiii, şi oamenii pot coborî intrând în relaţii de simpatie cu animalele, atunci totul se leagă, şi realitatea totală, atât cea naturală, cât şi cea supranaturală, în care trăim, este mai variat şi mai subtil armonioasă decât am fi putut bănui. Surprindem astfel un nou principiu-cheie – puterea Superiorului, exact în măsura în care este cu adevărat Superior, de a coborî, puterea mai marelui de a include mai micul. Astfel, corpurile tridimensionale exemplifică numeroase adevăruri ale geometriei plane, dar figurile plane nu pot face la fel cu adevărurile geometriei în spaţiu; numeroase principii anorganice sunt valabile pentru organisme, dar niciun principiu organic nu e valabil pentru minerale; Montaigne a devenit pisicos cu pisica lui, dar ea n-a discutat niciodată filosofie cu el22. Pretutindeni marele pătrunde în mic – puterea lui de a o face este aproape

testul măreţiei sale.

În istoria creştină Dumnezeu coboară pentru a reurca. El vine jos în timp şi spaţiu din înălţimile fiinţei absolute, jos în umanitate, încă şi mai jos, dacă specialiştii în embriologie au dreptate, ca să recapituleze în uter faze străvechi şi preumane ale vieţii; jos până la rădăcinile şi până în adâncul Naturii create de El. Dar El coboară ca să reurce iarăşi şi să înalţe cu Sine întreaga lume ruinată. Trebuie să-ţi imaginezi un bărbat puternic aplecându-se din ce în ce mai jos pentru a ajunge la o povară complicată. E silit să se aplece ca să ridice, trebuie aproape să dispară sub masa ei înainte de a-şi îndrepta spinarea cu un efort incredibil şi a pleca de acolo cu întreaga greutate legănându-i-se pe umeri. Sau te poţi gândi la un scufundător, care mai întâi se dezbracă, apoi priveşte în înaltul văzduhului, apoi plonjează împroşcând valurile, dispare, străbătând straturile de apă verzuie şi caldă către cele întunecoase şi reci, tot mai jos, sub o presiune crescândă, în zona cvasimoartă de nămol, sedimente şi reziduuri străvechi; apoi din nou sus, înapoi la culoare şi lumină, cu plămânii aproape explodând, până când revine la suprafaţă, purtând în mână obiectul preţios, şiroind de apă, după care se cufundase ca să-l recupereze. Şi el şi lucrul acela şi-au recăpătat culoarea acum când au urcat din nou în lumină: jos, în adâncuri, unde obiectul zăcea incolor în întuneric, îşi pierduse şi scufundătorul culoarea.

Fiecare dintre noi va recunoaşte în această coborâre şi reascensiune o schemă familiară, ceva scris pretutindeni în lume. Este schema oricărei vieţi vegetale. Ea este silită să se micşoreze şi să devină ceva tare, mic şi aparent mort, trebuie apoi să intre în pământ: de acolo îşi începe reascensiunea, viaţa cea nouă. Aceasta e şi schema

oricărei procreaţii animale. Are loc o coborâre de la nivelul organismelor depline şi perfecte în spermatozoid şi ovul şi în matricea întunecoasă, sub forma unei vieţi iniţial inferioare în comparaţie cu cea a speciei reproduse: apoi lenta ascensiune către embrionul desăvârşit, către pruncul viu şi conştient şi, în cele din urmă, către adult. La fel se petrec lucrurile şi în viaţa noastră morală şi emoţională. Primele dorinţe inocente şi spontane trebuie să se supună procesului

22 *Eseuri*, I, XII, Apologia lui Raimond Sebond.

cvasiletal de control sau de reprimare totală, dar de acolo se produce reascensiunea către un caracter pe deplin format, în care forţa materialului originar operează întreagă, dar într-o nouă modalitate. Moarte şi renaştere – coborâre şi urcare – iată principiul-cheie. După această trecere îngustă, după această micşorare urmează aproape totdeauna drumul mare.

Doctrina întrupării, dacă e acceptată, plasează şi mai insistent în centrul său acest principiu. Schema există în Natură deoarece a existat mai întâi în Dumnezeu. Toate ipostazele ei pe care le-am menţionat nu sunt, după cum se dovedeşte, decât transpuneri ale Temei Divine într-o gamă minoră. Nu mă refer acum doar la Răstignirea şi învierea lui Cristos. Schema totală, în raport cu care ele sunt doar punctul crucial, constituie Moartea şi Renaşterea reale: căci cu siguranţă nicio sămânţă căzută dintr-un pom oricât de falnic într-un sol oricât de întunecos şi de rece n-ar putea furniza altceva decât o palidă analogie cu acea uriaşă coborâre şi reurcare în cursul căreia Dumnezeu a dragat abisul mâlos şi salmastru al Creaţiei.

Din acest punct de vedere învăţătura creştină se adaptează atât de repede celor mai profunde percepţii ale realităţii de care dispunem din alte surse, încât se pot ivi

îndoieli de altă natură. Oare adecvarea aceasta nu este prea facilă? Atât de facilă, încât ne putem întreba dacă respectiva doctrină nu le-a fost sugerată oamenilor de observarea acestei scheme în alte domenii, în speţă în moartea şi resurecţia anuală a griului? Căci au existat, firește, numeroase religii în care drama anuală (atât de importantă pentru viaţa tribului) constituia, după cum e aproape unanim admis, tema centrală, iar divinitatea – Adonis, Osiris sau altele – era aproape nedeghizat o personificare a griului, un „rege al griului” care murea şi învia din nou în fiecare an. Oare Cristos nu e pur şi simplu alt rege al griului?

Or, acest fapt ne duce la cea mai curioasă observaţie în legătură cu creştinismul într-un anumit sens, concepţia pe care tocmai am descris-o este efectiv adevărată. Dintr-un anumit punct de vedere, Cristos este „acelaşi lucru” ca Adonis sau Osiris (cu excepţia, evident, a faptului că ei au trăit nu se ştie unde şi când, în vreme ce El a fost executat de către un magistrat roman cunoscut nouă şi într-un an ce poate fi stabilit cu aproximaţie). Ei bine, tocmai aici este enigma. Dacă creştinismul este o religie de acest tip, de ce atunci analogia cu sămânţa ce intră în pământ este atât de rar menţionată (doar de două ori, dacă nu mă înşel) în Noul Testament? Religiile grâului sunt populare şi respectabile: dacă asta este ceea ce transmiteau primii învăţători creştini, ce motiv ar fi avut să ascundă faptul? Impresia pe care o lasă e aceea de oameni care pur şi simplu nu ştiu cât de apropiaţi sunt de religiile grâului, de oameni care au trecut pur şi simplu cu vederea bogatele surse de imagistică şi asociaţie relevante pe care ei ar fi trebuit să fie oricând gata să le exploateze. Dacă am spune că le-au suprimat fiindcă erau evrei, nu am face decât să reformulăm enigma sub un nou veşmânt. De ce oare

singura religie a unui „Dumnezeu muritor” care a supravieţuit efectiv şi s-a ridicat pe înălţimi spirituale fără echivalent se iveşte tocmai printre acei oameni cărora – şi aproape numai lor – le-a fost străin întregul cerc de idei ce ţin de „Dumnezeul muritor”? Eu însumi, citind pentru prima dată în mod serios Noul Testament, pe când eram, imaginativ şi poetic, absolut însetat de schema Morţii şi Renaşterii şi dornic să întâlnesc un rege al grâului, am fost înfiorat şi uluit de absenţa aproape totală a unor asemenea idei în documentele creştine. Se detaşa cu deosebire un moment. Un „Dumnezeu muritor” – singurul Dumnezeu muritor care ar putea avea o existenţă istorică – ţine în mâna Sa pâinea, adică grâul, şi spune „Acesta este trupul meu”. Cu siguranţă aici, chiar dacă nicăieri altundeva – sau cu siguranţă dacă nu aici, măcar în primele comentarii la acest pasaj şi de-a lungul întregii tradiţii devoţionale ulterioare, acumulate într-un volum tot mai amplu – adevărul trebuie să iasă la lumină; legătura dintre acest moment şi drama anuală a recoltelor de grâu trebuie neapărat făcută. Dar nu. Legătura o văd doar eu. Nu există niciun semn că au văzut-o ucenicii sau (omeneşte vorbind) Cristos însuşi. Este aproape ca şi cum El nu şi-ar fi dat seama ce spusese.

Consemnările, în fapt, ne arată o Persoană care interpretează. rolul Dumnezeului muritor, dar ale cărei cugetări şi cuvinte rămân cu totul în afara cercului de idei religioase de care ţine Dumnezeul muritor. Însuşi lucrul în jurul căruia se centrează toate religiile Naturii pare a se fi întâmplat realmente o dată: dar el s-a întâmplat într-un cerc unde nu era prezentă nicio urmă de religie a Naturii. Este ca şi cum ai întâlni şarpele-de-mare şi ai constata că el nu crede în existenţa şarpelui-de-mare; ca şi cum istoria ar consemna existenţa unui bărbat care a săvârşit toate

isprăvile atribuite lui Sir Launcelot fără a fi auzit vreodată ceva despre cavalerism.

Există totuşi o ipoteză care, dacă o acceptăm, face totul lesne de înţeles şi coerent. Creştinii nu pretind că „Dumnezeu” s-a întrupat pur şi simplu în Iisus. Ei pretind că singurul Dumnezeu adevărat este Acela adorat de Iisus ca Iehova şi că El este cel care a coborât. Or, dublul caracter al lui Iehova este chiar acesta. Pe de o parte, El este Dumnezeul Naturii, Creatorul ei bucuros. El este cel ce trimite ploaia în brazde până când văile se acoperă de holde atât de dese, încât râd şi cântă. Copacii din pădure se bucură înaintea Lui şi glasul Lui face ca şi ciuta sălbatică să-şi nască puiul. El este Dumnezeul pâinii, al vinului şi al untdelemnului. În această privinţă, El face permanent toate lucrurile pe care le fac Zeii Naturii: El este Bacchus, Venus, Ceres la un loc. În iudaism nu e nici urmă din ideea întâlnită în unele religii pesimiste şi panteiste cum că Natura este un fel de iluzie sau de dezastru, că existenţa finită este în sine un rău şi că soluţia constă în revenirea tuturor lucrurilor întru Dumnezeu. În comparaţie cu asemenea concepţii antinaturale, Yahweh ar putea fi considerat aproape ca un Dumnezeu al Naturii.

Pe de altă parte, Yahweh, evident, nu este un Dumnezeu al Naturii. El nu moare şi nu învia în fiecare an asemenea unui adevărat Rege al Griului. Chiar dacă aduce vin şi rodnicie, El nu trebuie să fie proslăvit cu rituri bacanalice şi afrodiziace. El nu este sufletul şi nici altă parte a Naturii. El sălăşluieşte în eternitate, stă în locul cel înalt şi sacru: cerul e tronul Său, nu vehiculul Său, pământul e scăunel pentru picioare, nu veşmântul Său. Într-o zi El le va desface pe amândouă şi va crea un cer şi un pământ nou. El nu trebuie să fie identificat nici cu „scânteia dumnezeiască” din om. El este „Dumnezeu şi nu

om”: gândurile Lui nu sunt gândurile noastre; toată dreptatea noastră nu e decât o zdreanţă murdară. Felul în care El i se arată lui Iezechiel e însoţit de o imagistică neîmprumutată din Natură, ci (mister prea rareori observat) de la acele maşini pe care oamenii aveau să le construiască la multe sute de ani după moartea lui Iezechiel. Profetul a văzut ceva suspect de asemănător cu un dinam.

Yahweh nu este nici sufletul Naturii, nici duşmanul ei. Ea nu este nici trupul Său, nicio formă decăzută sau diminuată din El. Ea e creatura Lui. El nu este un Dumnezeunatură, ci Dumnezeul Naturii – inventatorul, creatorul, proprietarul şi supraveghetorul ei.

Tuturor celor care citesc cartea de faţă această concepţie le este familiară încă din copilărie, prin urmare suntem lesne înclinaţi să credem că este cea mai obişnuită concepţie din lume. „Dacă e să creadă în Dumnezeu”, ne întrebăm noi, „în ce alt Dumnezeu ar crede oare oamenii?” Răspunsul istoriei este însă: „Aproape în orice alt fel de Dumnezeu”. Ne confundăm privilegiile cu instinctele, întocmai cum unele doamne pe care le întâlnim îşi consideră propriile maniere rafinate ca fiindu-le înnăscute. Ele nu-şi mai amintesc că au fost educate în spiritul lor.

Or, dacă există un asemenea Dumnezeu şi dacă El coboară pentru ca iarăşi să se înalţe, putem înţelege atunci de ce Cristos este atât de tăcut în privinţa lui. E asemănător cu Regele Griului din cauză că Regele Griului este un portret al Său. Asemănarea nu e câtuşi de puţin ireală sau întâmplătoare. Căci Regele Grâului este derivat (prin imaginaţia omenească) din faptele Naturii, iar faptele Naturii din Creatorul ei; schema Morţii şi Renaşterii se află în ea fiindcă mai întâi a fost în El. Pe de altă parte, elementele de religie a Naturii sunt izbitor de absente din

învăţătura lui Iisus şi din pregătirea iudaică ce a dus la ea tocmai pentru că în ele. Se manifestă însuşi Originalul Naturii. Prin ele pătrunzi de la bun început dincolo de religia Naturii şi dincolo de Natura însăşi. Acolo unde e prezent Dumnezeul adevărat nu apar şi umbrele acelui Dumnezeu; apare cel cu care sunt asemănătoare umbrele. De-a lungul întregii lor istorii, evreii au fost în mod constant îndepărtaţi de cultul zeilor Naturii, nu pentru că zeii Naturii erau sub toate aspectele contrari Dumnezeului Naturii, ci pentru că, în cel mai bun caz, ei erau doar asemănători, şi destinul acelei naţiuni a fost să se întoarcă de la asemănare la lucrul în sine.

Menţionarea acelei naţiuni ne îndreaptă atenţia către una din caracteristicile istoriei creştine ce repugnă spiritului modern. Ca să fim foarte sinceri, nu ne place câtuşi de puţin ideea de „popor ales”. Democraţi prin naştere şi educaţie, am prefera să credem că toate naţiunile şi toţi indivizii pleacă de la acelaşi nivel în căutarea lui Dumnezeu sau chiar că toate religiile sunt deopotrivă adevărate. Trebuie să admitem de la bun început că creştinismul nu face niciun fel de concesii acestui punct de vedere. El nu spune nimic despre o căutare omenească a lui Dumnezeu, ci despre ceva făcut de Dumnezeu pentru, către şi referitor la om. Iar modul în care El o face e selectiv, nedemocratic în cel mai înalt grad. După ce cunoaşterea lui Dumnezeu a fost pierdută sau estompată la scară universală, un singur om de pe pământ (Avraam) este ales. El e separat (destul de jalnic, presupunem) de mediul său firesc, trimis într-o ţară necunoscută şi făcut strămoşul unei naţiuni căreia îi va fi dat să poarte cunoaşterea Dumnezeului adevărat. Selecţia continuă în interiorul acestei naţiuni: unii mor în deşert, alţii rămân în Babilon. Şi procesul de selecţie merge mai

departe. Devine din ce în ce mai strâns, se subţiază în cele din urmă până ce ajunge un singur punct strălucitor ca vârful unei suliţe. Este o tânără evreică în rugăciune. Întreaga omenire (în măsura în care e vorba de răscumpărarea ei) s-a redus la dimensiunile sale.

Un atare proces este foarte diferit de exigenţele sensibilităţii moderne, dar e frapant de asemănător cu ceea ce face de obicei Natura. Selectivitatea şi, odată cu ea (trebuie să recunoaştem), o risipă enormă, este însăşi metoda ei. Doar o porţiune foarte mică dintr-un spaţiu enorm e ocupată de materie. Dintre toate stelele, poate doar foarte puţine, poate doar una, au sisteme planetare. Dintre planetele sistemului nostru probabil una singură găzduieşte viaţă organică. În transmiterea vieţii organice, sunt emişi nenumăraţi spermatozoizi şi seminţe: doar câţiva sunt aleşi pentru onoarea fertilităţii. Dintre toate speciile, una singură este raţională. În cadrul acelei specii numai câţiva indivizi ating excelenţa frumuseţii, forţei sau inteligenţei.

În acest punct ne apropiem periculos de argumentul faimoasei Analogii a lui Butler. Spun „periculos" deoarece argumentul acelei cărţi este în mare măsură înclinat să admită parodierea sub forma: „Spui că purtarea atribuită Dumnezeului creştin este deopotrivă ticăloasă şi prostească, dar nu e mai puţin probabil să fie adevărată tocmai de aceea, întrucât pot să arăt că Natura (pe care El a creat-o) se comportă la fel de rău". La care ateul va răspunde – şi cu atât mai sigur va face astfel, cu cât e mai aproape de Cristos în adâncul inimii sale – „Dacă există un asemenea Dumnezeu, atunci îl dispreţuiesc şi îl sfidez". Eu însă nu afirm că Natura, aşa cum o cunoaştem acum, este bună; aceasta e o chestiune la care va trebui să revenim numaidecât. După cum nu afirm nici că un Dumnezeu ale

cărui acţiuni nu ar fi mai bune decât ale Naturii ar constitui un obiect de cult potrivit pentru orice om onest. Problema e ceva mai subtilă. Această calitate selectivă şi nedemocrată a Naturii, cel puţin în măsura în care afectează viaţa omului, nu este nici rea, nici bună. În funcţie de felul cum spiritul exploatează această situaţie naturală sau nu izbuteşte s-o facă, iau naştere binele sau răul. Ea îngăduie, pe de o parte, competiţia, aroganţa şi invidia nemiloase; pe de alta, ea îngăduie modestia şi (una din cele mai mari desfătări ale noastre) admiraţia. O lume în care aş fi realmente (şi nu doar în virtutea unei utile ficţiuni juridice) „la fel de bun ca oricare altul", în care nu aş ridica niciodată ochii către cineva mai înţelept, mai inteligent, mai curajos sau mai învăţat decât mine, ar fi insuportabilă. Ştiu mai bine de ce nu doresc aşa ceva adevăraţii „fani" ai stelelor de cinema sau ai fotbaliştilor celebri! Ceea ce face scenariul creştin nu este să instaleze la Nivelul Divin o cruzime şi o risipă care ne-au dezgustat deja la cel Natural, ci să ne arate în lucrarea lui Dumnezeu, exercitându-se fără cruzime sau risipă, acelaşi principiu prezent şi în Natură, deşi acolo se exercită şi într-un fel, şi într-altul. El iluminează scena naturală sugerând că un principiu la prima vedere lipsit de sens poate fi totuşi derivat dintr-un principiu bun şi frumos, poate fi în fapt o copie degradantă şi maculată a acestuia – forma patologică pe care ar putea-o lua într-o Natură coruptă.

Căci dacă examinăm selectivitatea atribuită de creştini lui Dumnezeu, nu găsim în ea nici urmă de acel „favoritism" de care ne era teamă. Oamenii „aleşi" sunt aleşi nu de dragul lor (categoric nu pentru propria lor cinste sau plăcere), ci de dragul celor nealeşi. Lui Avraam i se spune că „în sămânţa lui" (poporul ales) „toate

popoarele vor fi binecuvântate”. Naţiunea aceea a fost aleasă ca să poarte o povară grea. Suferinţele lor sunt mari, dar, aşa cum a recunoscut Isaia, ele îi vindecă pe alţii. Asupra Femeii alese în cele din urmă se pogoară extremul abis al supliciului matern. Fiul Ei, Dumnezeul întrupat, este un „om al durerilor”; singurul Om întru care a coborât Divinitatea, Omul unic care poate fi adorat în mod legitim este cu precădere menit suferinţei.

Dar, veţi întreba dumneavoastră, oare toate acestea îndreaptă cu ceva lucrurile? Nu e oare tot o injustiţie, de astă dată inversă? în situaţia în care, la prima vedere, îl acuzăm pe Dumnezeu de favorizare necuvenită a „aleşilor” Săi, suntem acum tentaţi să-L acuzăm de defavorizare necuvenită. (încercarea de a menţine ambele capete de acuzare simultan e preferabil să fie abandonată.) Şi în mod cert am ajuns aici la un principiu foarte adânc înrădăcinat în creştinism: ceea ce s-ar putea numi principiul substituţionismului. Omul Neprihănit suferă în locul celui păcătos şi, în felul lor, toţi oamenii buni în locul tuturor oamenilor răi. Iar acest substituţionism – nu mai puţin decât moartea şi renaşterea sau selectivitatea – este şi o caracteristică a Naturii. Autosuficienţa, existenţa exclusiv din propriile resurse, este o imposibilitate pe tărâmul ei. Fiecare lucru este îndatorat tuturor celorlalte, sacrificat tuturor celorlalte, dependent de toate celelalte. Şi în acest caz trebuie să recunoaştem că principiul în sine nu este nici bun, nici rău. Pisica trăieşte pe seama şoarecelui într-un mod pe care eu îl socotesc rău; albinele şi florile trăiesc unele pe seama celorlalte într-un chip mai plăcut. Parazitul trăieşte pe seama „gazdei” sale, dar la fel şi copilul nenăscut pe seama mamei. Fără substituţionism, în viaţa socială nu ar exista exploatare sau oprimare, dar nici gentileţe sau gratitudine. El este un izvor atât de iubire,

cât şi de ură, atât de nenorocire, cât şi de fericire. Dacă am înţeles aceasta, nu vom mai socoti că exemplele degradate de substituţionism din Natură ne interzic să presupunem că principiul însuşi e de origine divină.

Ajunşi aici, ar fi poate bine să aruncăm o privire în urmă şi să notăm în ce măsură doctrina întrupării acţionează deja asupra restului cunoştinţelor noastre. Am pus-o până acum în legătură cu alte patru principii: natura mixtă a omului, schema coborârii şi reascensiunii, selectivitatea şi substituţionismul. Primul poate fi numit un fapt referitor la graniţa dintre Natură şi Supranatură; celelalte trei sunt caracteristici ale Naturii propriu-zise. Or, majoritatea religiilor, când sunt puse faţă-n faţă cu faptele Naturii, fie le reafirmă pur şi simplu, conferindu-le (aşa cum sunt) un prestigiu transcendent, fie le neagă pur şi simplu, făgăduindu-ne eliberarea de atare fapte ca şi de Natură în totalitatea ei. Religiile naturale urmează prima direcţie. Ele ne sanctifică preocupările agricole ca şi, de fapt, întreaga noastră viaţă biologică. Ne îmbătăm efectiv în cultul lui Dionysos şi ne culcăm cu femei reale în templul zeiţei fertilităţii. În cultul Forţei Vitale, care constituie tipul modern şi occidental de religie naturală, noi preluăm tendinţa existentă către „dezvoltare” sau complexitate tot mai mare în viaţa organică, socială şi industrială şi facem din ea un zeu. Religiile antinaturale sau pesimiste, mai civilizate şi mai sensibile, precum buddhismul sau hinduismul superior, ne spun că Natura este rea şi iluzorie, că nu există nicio scăpare din această prefacere necontenită, din vatra încinsă a luptei şi dorinţei. Nici unele, nici altele nu plasează într-o nouă lumină faptele Naturii. Religiile naturale nu fac decât să întărească viziunea despre Natură pe care o îmbrăţişăm spontan în momentele noastre de sănătate robustă şi de

brutalitate expansivă; religiile antinaturale procedează la fel cu viziunea pe care o adoptăm în momente de compasiune, dezgust sau oboseală. Doctrina creştină nu face niciuna, nici alta. Dacă cineva o abordează cu ideea că, de vreme ce Yahweh este Dumnezeul fertilităţii, lascivitatea noastră poate fi autorizată, sau că selectivitatea şi substituţionismul metodei lui Dumnezeu ne vor îngădui să imităm (ca „eroi", „supraoameni" sau paraziţi sociali) selectivitatea şi substituţionismul de rang inferior ale Naturii, el se va simţi derutat şi respins de inflexibila existenţă creştină de castitate, smerenie, milă şi dreptate. Pe de altă parte, dacă ajungem la ea luând în considerare moartea care precedă fiecare renaştere, sau faptul inegalităţii, sau dependenţa noastră de ceilalţi şi dependenţa lor de noi, precum şi purele necesităţi odioase ale unui cosmos malign, şi sperând să fim eliberaţi într-o spiritualitate transparentă şi „iluminată" unde toate aceste lucruri vor dispărea pur şi simplu, vom fi la fel de dezamăgiţi. Ni se va spune că, într-un anumit sens şi în ciuda unor enorme diferenţe, lucrurile stau la fel peste tot; că inegalitatea ierarhică, nevoia de autoabandonare, sacrificiul de sine în favoarea celorlalţi şi acceptarea recunoscătoare şi iubitoare (dar fără niciun simţământ de ruşine) a sacrificiului celorlalţi în favoarea noastră îşi exercită dominaţia şi pe tărâmul de dincolo de Natură. Într-adevăr, numai iubirea marchează diferenţa: exact aceleaşi principii care sunt rele în lumea egoismului şi a necesităţii sunt bune în lumea iubirii şi a înţelegerii. Astfel, dacă acceptăm această învăţătură despre lumea superioară, facem noi descoperiri şi despre lumea inferioară. Tocmai din vârful acelui munte înţelegem pentru prima oară cu adevărat peisajul văii de aici. Aici, în sfârşit, găsim (aşa cum nu găsim nici în religiile naturale,

nici în religiile care tăgăduiesc Natura) o iluminare reală: Natura este limpezită de o lumină ce vine de dincolo de Natură. Vorbeşte Cineva care ştie despre ea mai mult decât se poate şti din interiorul ei.

O implicaţie a acestei doctrine în întregul său este că Natura e contaminată de rău. Marile principii-cheie care există ca modalităţi ale binelui în Viaţa Divină îmbracă, în lucrările ei, nu doar o formă mai puţin desăvârşită (fapt la care ne-am fi aşteptat oricum), ci şi forme pe care am fost silit să le descriu ca morbide sau depravate. Iar această depravare nu ar putea fi total înlăturată prin refacerea drastică a Naturii. Virtutea omenească desăvârşită ar putea izgoni în fapt din viaţa oamenilor toate relele ce se nasc acum din substituţionism şi selectivitate, reţinând numai binele: dar prodigalitatea şi suferinţa naturii nonumane ar rezista – şi ar continua, firește, să contamineze viaţa oamenilor sub forma bolii. Şi destinul făgăduit omului implică o „răscumpărare" sau o „refacere" care nu se poate opri la om şi nici chiar la această planetă. Ni se spune că „întreaga creaţie" este în chinurile facerii şi că renaşterea omului va fi semnalul propriei sale renaşteri. Aceasta ridică mai multe probleme, a căror discuţie pune într-o lumină mai limpede întreaga doctrină despre întrupare.

În primul rând, ne întrebăm cum se face oare că Natura, creată de un Dumnezeu bun, a ajuns în situaţia aceasta? Şi printr-o asemenea întrebare putem să urmărim atât modul în care a ajuns să fie imperfectă – să lase „loc pentru mai bine", după cum spun învăţătorii în rapoartele lor –, cât şi cel în care a ajuns să fie pur şi simplu coruptă. Dacă punem întrebarea în primul sens, răspunsul creştin este (cred) că Dumnezeu, de la bun început, a creat-o astfel încât ea să-şi atingă perfecţiunea printr-un proces în

timp. El a creat la început un Pământ „netocmit şi gol” şi l-a adus treptat la desăvârşire. Aici, ca şi în alte împrejurări, vedem schema familiară – coborârea de la Dumnezeu la Pământul amorf şi reascensiunea de la amorf la perfect. În acest sens, creştinismului îi este propriu un anumit grad de „evoluţionism” sau „dezvoltarism”. Tot aşa şi imperfecţiunea Naturii; categorica ei coruptibilitate necesită o explicaţie foarte diferită. Potrivit creştinilor, toate acestea se datorează păcatului: atât păcatul oamenilor, cât şi cel al unor fiinţe neumane puternice, supranaturale, dar create. Impopularitatea acestei doctrine provine din naturalismul larg răspândit al epocii noastre – credinţa că nu există nimic altceva decât Natura şi că, dacă totuşi ar exista şi altceva, ea este protejată de acest altceva printr-o Linie Maginot, dispărând de îndată ce e corectată eroarea respectivă. Desigur, curiozitatea morbidă privitoare la asemenea fiinţe, care i-a condus pe strămoşii noştri la o pseudoştiinţă ca demonologia, trebuie descurajată cu toată severitatea: atitudinea noastră trebuie să fie cea a cetăţeanului raţional pe timp de război, care crede că există spioni ai duşmanului, dar nu crede aproape nicio poveste particulară cu spioni. Suntem obligaţi să ne limităm la afirmaţia generală că fiinţe dintr-o „Natură” diferită şi superioară, parţial interconexată cu a noastră, au căzut ca şi oamenii şi s-au amestecat în treburile dinăuntrul frontierei noastre. Doctrina, pe lângă faptul de a se dovedi rodnică în viaţa spirituală a fiecărui om, ne ajută să ne apărăm împotriva concepţiilor superficial optimiste sau pesimiste despre Natură. Caracterizarea ei ca „bună” sau „rea” reprezintă o filosofie de adolescent. Ne găsim într-o lume de plăceri inflamante, de frumuseţi răpitoare şi de posibilităţi dătătoare de iluzii deşarte, toate însă constant distruse, toate reduse la

neant. Natura are toate aparenţele unui lucru bun, dar finalmente stricat.

Păcatul, atât al oamenilor, cât şi al îngerilor, a fost făcut posibil prin faptul că Dumnezeu le-a dăruit liber arbitru, cedându-şi astfel o porţiune din omnipotenţa Sa (este tot o mişcare cvasiletală sau descendentă), deoarece El a văzut că dintr-o lume a creaturilor libere, fie şi căzute în păcat, poate realiza (şi asta reprezintă reascensiunea) o fericire mai profundă şi o splendoare mai împlinită decât ar îngădui-o oricare altă lume de roboţi.

Altă întrebare ce se pune e următoarea. Dacă răscumpărarea omului este începutul răscumpărării Naturii ca totalitate, trebuie să tragem oare de aici încheierea că, în fapt, omul e lucrul cel mai important din Natură? Dacă ar fi să răspund afirmativ la această întrebare, n-aş avea nicio ezitare. Presupunând că omul ar fi singurul animal raţional din univers, atunci (după cum s-a arătat) dimensiunile lui mici şi dimensiunile mici ale globului pe care locuieşte nu ne-ar pune într-o postură ridicolă dacă l-am privi ca pe eroul dramei cosmice: Jack, în definitiv, este cel mai neînsemnat personaj din Jack Moartea-Uriaşilor. Şi de asemenea cred că nu e deloc improbabil ca omul să fie în fapt singura creatură raţională din această Natură spaţio-temporală. Este exact acel soi de preeminenţă solitară – exact disproporţia dintre tablou şi ramă – pe care m-ar face să o anticipez tot ceea ce ştiu despre „selectivitatea” Naturii. Dar nici nu am nevoie să admit că ea există în realitate. Să zicem că omul e singura dintr-o miriadă de specii raţionale şi că el e singurul care a căzut în păcat. Deoarece a căzut în păcat, Dumnezeu face pentru el marele gest, întocmai cum unica oaie rătăcită din parabolă este cea în căutarea căreia porneşte păstorul. Sau să zicem că preeminenţa ori solitudinea Omului nu

rezidă într-o superioritate, ci în mizerie şi rău: atunci, cu atât mai mult, omul va fi singura specie asupra căreia se va pogorî Mila. Pentru acest fiu risipitor e ucis viţelul cel gras sau, ca să folosim termeni mai adecvaţi, Mielul cel veşnic. Dar o dată ce Fiul lui Dumnezeu, adus aici jos nu de meritele, ci de nevrednicia noastră, a îmbrăcat natura umană, atunci specia noastră (indiferent de ce va fi fost înainte) devine într-un anumit sens faptul central din întreaga Natură: urcând după îndelunga-i coborâre, specia noastră va trage după sine în sus întreaga Natură din cauză că Domnul Naturii este inclus acum în ea. Şi faptul că nouăzeci şi nouă de rase pline de virtute, trăitoare pe planete îndepărtate ce se rotesc în jurul unor sori îndepărtaţi, şi care, în ce le priveşte, nu au nicio nevoie de răscumpărare, ar fi recreate şi slăvite de slava care s-a pogorât asupra rasei noastre ar fi în deplină concordanţă cu ceea ce ştim deja. Căci Dumnezeu nu doar repară, nu doar restaurează un statu-quo. Omenirea răscumpărată trebuie să fie ceva mai glorios decât ar fi fost omenirea necăzută în păcat, ceva mai glorios decât este acum orice altă rasă necăzută în păcat (dacă în clipa asta cerul înstelat ascunde vreuna). Cu cât e mai mare păcatul, cu atât e mai mare şi mila: cu cât e mai adâncă moartea, cu atât mai strălucită va fi renaşterea. Şi această slavă supraadăugată va înălţa, în spiritul unui veritabil substituţionism, toate creaturile, iar cei ce nu au căzut niciodată în păcat vor binecuvânta astfel căderea lui Adam.

Scriu aceasta în ipoteza că întruparea a fost prilejuită numai de Păcatul originar. Creştinii au susţinut, fireşte, uneori şi altă concepţie. Potrivit acesteia, coborârea lui Dumnezeu întru Natură nu a fost prilejuită în sine de păcat. Ea s-ar fi produs în scopul slăvirii şi desăvârşirii chiar dacă nu ar fi fost necesară pentru răscumpărare.

Circumstanţele ei accesorii ar fi fost cu totul altele: umilinţa divină nu ar fi fost umilire divină, suferinţele, fierea şi oţetul, cununa de spini şi crucea ar fi lipsit.

Dacă îmbrăţişăm această concepţie, atunci este limpede că întruparea, oriunde şi oricum s-ar fi produs, ar fi fost întotdeauna începutul renaşterii Naturii. Faptul că ea a avut loc în specia umană, convocată de incantaţia puternică a mizeriei şi abjecţiei căreia Dragostea şi-a impus să nu-i poată rezista, nu ar priva-o nicidecum de semnificaţia sa universală.

Această doctrină despre o răscumpărare universală difuzându-se în exterior pornind de la răscumpărarea omului, oricât de mitologică le-ar putea ea apărea spiritelor moderne, este în realitate cu mult mai filosofică decât orice altă teorie care susţine că Dumnezeu, după ce a intrat o dată în natură, ar trebui să o părăsească, lăsând-o substanţial neschimbată, sau că glorificarea unei creaturi ar putea fi realizată fără glorificarea întregului sistem. Dumnezeu nu desfiinţează nimic altceva decât răul, nu face niciodată binele pentru a-l desfiinţa iarăşi. Unirea dintre Dumnezeu şi Natură în Persoana lui Cristos nu admite divorţul. El nu va ieşi din Natură încă o dată şi ea trebuie să fie slăvită în toate modurile pe care le pretinde această unire miraculoasă. Când vine primăvara, ea „nu lasă nicio palmă de pământ neatinsă”; chiar şi o piatră aruncată-n eleşteu răspândeşte cercuri către maluri. Întrebarea pe care vrem să o punem cu privire la poziţia „centrală” a omului în această dramă se află în fapt pe aceeaşi treaptă cu întrebarea ucenicilor: „Care dintre ei era cel mai mare?” Este exact acel tip de întrebare la care Dumnezeu nu răspunde. Dacă din punctul de vedere al omului recrearea Naturii nonumane şi chiar neînsufleţite apare ca simplu produs auxiliar al propriei lui

răscumpărări, atunci, din alt punct de vedere îndepărtat şi nonuman, răscumpărarea omului poate apărea pur şi simplu ca un prolog al acestei primăveri mult mai larg răspândite, putându-se presupune că şi acceptarea însăşi a păcatului originar al omului a avut în vedere acel scop mai amplu. Ambele atitudini vor fi corecte dacă vor consimţi să renunţe la cuvintele doar şi numai. Acolo unde un Dumnezeu total intenţional şi total predictiv acţionează asupra unei Naturi total interconexate, nu pot exista accidente sau situaţii indecise, nimic despre care să putem utiliza, fără riscul de a greşi, cuvântul numai. Nimica nu e „numai un produs auxiliar" al altui lucru, oricare ar fi acesta. Toate rezultatele sunt urmărite de la bun început. Ceea ce este subordonat dintr-un punct de vedere reprezintă, dintr-altul, scopul principal. Niciun lucru sau eveniment nu este primul sau cel mai înalt într-un sens în care să nu poată fi de asemenea cel din urmă şi cel mai de jos. Partenerul care se înclină în faţa omului la o mişcare a dansului primeşte reverenţele omului la alta. A fi superior sau central înseamnă a abdica în permanenţă, a fi jos înseamnă a fi înălţat; toţi bunii stăpâni sunt slujitori: Dumnezeu spală picioarele oamenilor. Conceptele pe care le folosim de obicei în cercetarea unor asemenea chestiuni sunt jalnic de politice şi de prozaice. Ne imaginăm plata egalitate repetitivă şi privilegiul arbitrar ca pe singurele două alternative – pierzând astfel toate armoniile superioare, contrapunctul, senzitivitatea vibrantă, interanimările realităţii.

Din acest motiv nu cred deloc plauzibil să fi existat (după cum sugera Alice Meynell într-un interesant poem) mai multe întrupări pentru a răscumpăra mai multe tipuri diferite de creaturi. Simţul propriului stil – prezent în unicitatea idiomului divin – respinge această idee. Sugestia

unei producţii de masă şi a unor cozi de aşteptare vine de la un nivel de gândire care este aici iremediabil inadecvat. Dacă alte creaturi naturale decât omul au păcătuit, trebuie să credem că ele sunt răscumpărate, dar întruparea lui Dumnezeu ca om va fi un act unic în drama răscumpărării totale şi alte specii vor fi asistat la acte complet diferite, fiecare la fel de unic, la fel de necesar şi în mod diferit necesar procesului total, fiecare putând fi în mod justificat privit (dintr-un anumit punct de vedere) drept „marea scenă" a piesei. Pentru cei ce trăiesc în actul al II-lea, actul al III-lea arată ca un epilog; pentru cei care trăiesc în actul al III-lea, actul al II-lea arată ca un prolog. Şi au dreptate şi unii, şi alţii atâta timp cât nu adaugă fatalul cuvânt numai sau nu caută să-l evite prin presupunerea stupidă că ambele acte sunt totuna.

Ajunşi aici, se cade să remarcăm că învăţătura creştină, dacă este acceptată, implică o concepţie particulară despre moarte. Există două atitudini faţă de moarte, pe care mintea omenească le adoptă în chip firesc. Una este concepţia sublimă, care şi-a atins cea mai mare intensitate printre stoici, aceea că moartea „nu contează", că ea este „blând semn al firii ca să ne retragem", şi că ar trebui să o privim cu indiferenţă. Cealaltă este punctul de vedere „natural", implicit în aproape toate conversaţiile particulare despre acest subiect şi în bună parte din reflecţia modernă despre supravieţuirea speciei umane, şi anume că moartea e cel mai mare dintre toate relele; Hobbes e pesemne singurul filosof care a edificat un sistem pe această bază. Prima idee neagă pur şi simplu instinctul nostru de autoconservare; niciuna din ele nu aruncă o nouă lumină asupra Naturii, iar creştinismul nu o susţine pe niciuna. Doctrina lui este mai subtilă. Pe de o parte, moartea este triumful lui Satan, pedeapsa păcatului

strămoşesc şi ultimul duşman. Cristos a vărsat lacrimi la mormântul lui Lazăr şi a asudat sânge în Ghetsimani: Viaţa Vieţilor care era în El detesta această mizerie punitivă nu mai puţin, ci mai mult decât noi. Pe de altă parte, numai acela care-şi pierde viaţa şi-o va câştiga. Suntem botezaţi întru moartea lui Cristos şi ea este leacul Păcatului. Moartea este, în fapt, cum spun unele minţi moderne, „ambivalenţă”. Ea este marea armă a lui Satan şi de asemenea marea armă a lui Dumnezeu: este sacră şi profană, suprema noastră dizgraţie şi singura noastră speranţă, lucrul pe care Cristos a venit să-l biruiască şi mijlocul prin care El l-a biruit.

E, firește, mult peste puterea noastră să pătrundem totalitatea acestui mister. Dacă schema coborârii şi reînălţării este (după toate probabilităţile) însăşi formula realităţii, atunci taina tainelor zace ascunsă în misterul morţii. Mai trebuie spus însă ceva ca să punem Marea Minune în adevărata sa lumină. Nu e nevoie să discutăm despre moarte la nivelul suprem: uciderea mistică a Mielului „înainte de întemeierea lumii” este mai presus de speculaţiile noastre. Nu e nevoie să examinăm moartea nici la nivelul cel mai de jos.

Moartea organismelor care nu sunt nimic altceva decât organisme, care nu au dezvoltat o personalitate, nu ne priveşte. Putem spune într-adevăr despre ea, aşa cum ne-ar spune despre moartea omenească unele persoane înalt spiritualizate, că ea „nu contează”. Dar uimitoarea învăţătură creştină despre moarte nu poate fi trecută cu vederea.

Moartea omenească, potrivit creştinilor, e rezultatul păcatului omenesc; omul, aşa cum a fost creat iniţial, era imun faţă de ea; omul, când va fi răscumpărat şi rechemat la o nouă viaţă (care, într-un anumit sens neprecizat, va fi

o viaţă corporală) în mijlocul unei Naturi mai organice şi mai deplin obediente, va fi din nou imun faţă de ea. Această doctrină este, firește, o pură absurditate dacă omul nu e nimic altceva decât un organism natural. Dacă însă ar fi aşa ceva, atunci, după cum am văzut, toate gândurile ar fi la fel de absurde, căci toate ar avea cauze iraţionale. Omul trebuie să fie prin urmare o fiinţă mixtă – un organism natural locuit de sau aflat în simbioză cu un spirit supranatural. Doctrina creştină, oricât de uimitoare ar putea părea celor care nu şi-au purificat întru totul minţile de naturalism, afirmă că relaţiile pe care le observăm acum între acel spirit şi acel organism sunt anormale sau patologice. În prezent, spiritul îşi poate menţine poziţia împotriva necontenitelor atacuri ale Naturii (deopotrivă fiziologice şi psihologice) numai printr-o vigilenţă perpetuă, iar Natura fiziologică îl învinge mereu în cele din urmă. Mai devreme sau mai târziu, el devine incapabil să ţină piept proceselor de dezintegrare active în corp şi urmarea este moartea. Ceva mai târziu, organismul natural (căci el nu-şi savurează mult timp triumful) este învins în chip asemănător de Natura fizică şi se întoarce la anorganic. Dar, în concepţia creştină, lucrurile nu au stat întotdeauna aşa. Spiritul a fost cândva nu o garnizoană, apărându-şi postul cu dificultate în mijlocul unei Naturi ostile, ci era în deplină armonie cu organismul său, ca un rege în propria sa ţară sau ca un călăreţ pe calul său – ori, şi mai bine, aşa cum partea omenească a unui centaur era armonizată cu partea sa cabalină. Dacă puterea spiritului asupra organismului ar fi completă şi necontrariată, moartea nu ar surveni niciodată. Fără îndoială, triumful permanent al spiritului asupra forţelor naturale care, lăsate în voia lor, ar ucide organismul ar presupune un miracol continuu, dar numai acelaşi fel de miracol care se

produce zilnic – căci, ori de câte ori gândim raţional, noi silim, prin puterea spirituală nemijlocită, anumiţi atomi din creier şi anumitetendinţe psihologice din sufletul nostru natural să facă ceea ce nu ar fi făcut niciodată dacă ar fi fost lăsaţi în seama Naturii. Doctrina creştină ar fi ireală doar dacă prezenta situaţie de graniţă dintre spirit şi Natură din fiecare fiinţă omenească ar fi atât de inteligibilă şi de la sine explicită, încât am „vedea” pur şi simplu că e singura care ar fi putut exista vreodată. Dar aşa este oare?

În realitate, situaţia de graniţă este atât de stranie, încât nimic altceva decât obişnuinţa nu ar putea-o face să pară naturală şi nimic altceva decât doctrina creştină nu ar putea-o face pe deplin inteligibilă. Există fără doar şi poate o stare de război. Dar nu un război de distrugere mutuală. Dominând spiritul, Natura face să eşueze toate activităţile spirituale; spiritul, dominând Natura, confirmă şi ameliorează activităţile naturale. Creierul nu devine mai puţin creier dacă este utilizat în scopul gândirii raţionale. Emoţiile nu slăbesc şi nu se tocesc dacă sunt organizate în slujba unei voinţe morale, ci în fapt devin mai bogate şi mai puternice, aşa cum barba este îndesită prin radere sau râul adâncit prin îndiguire. Corpul omului rezonabil şi virtuos, în condiţii altminteri echivalente, este un corp mai bun decât acela al prostului sau al libertinului, iar plăcereile lui senzoriale mai bune ca pure plăceri senzoriale, deoarece robii simţurilor, după prima tentaţie, sunt înfometaţi de către stăpânii lor. Totul se petrece ca şi cum ceea ce vedem nu ar fi război, ci rebeliune: rebeliunea inferiorului împotriva superiorului, prin care inferiorul distruge atât superiorul, cât şi pe sine însuşi. Şi dacă situaţia prezentă este una de rebeliune, atunci raţiunea nu poate respinge, ci mai degrabă va pretinde credinţa că a fost o vreme înainte de izbucnirea rebeliunii şi că ar putea

exista o vreme şi după înăbuşirea ei. Şi dacă avem astfel temeiuri pentru a crede că spiritul supranatural şi organismul natural din om au intrat în conflict, vom găsi numaidecât o confirmare din două direcţii cu totul neaşteptate.

Aproape întreaga teologie creştină ar putea fi dedusă pesemne din două fapte: (a) că oamenii fac glume grosolane şi (b) că ei simt caracterul neliniştitor al celor morţi. Gluma grosolană proclamă că suntem în prezenţa unui animal care-şi consideră propria animalitate fie inadmisibilă, fie ridicolă. În absenţa unei dispute între spirit şi organism, eu unul nu văd cum ar fi fost cu putinţă aşa ceva: este însuşi semnul că cei doi nu sunt „în armonie" laolaltă. E însă foarte greu să ne imaginăm că o asemenea stare de lucruri este originară – să presupunem o creatură care de la bun început să fi fost pe jumătate şocată şi pe jumătate flatată la gândul morţii prin simplul fapt de a fi creatura care este. Nu văd de ce unui câine i s-ar părea caraghios că este câine şi bănuiesc că îngerilor nu li se pare deloc caraghios că sunt îngeri. Sentimentele noastre referitoare la cei morţi sunt la fel de inexplicabile. N-are niciun sens să spui că ne displac cadavrele din cauză că ne e frică de strigoi. Am putea spune cu egală îndreptăţire că ne e frică de strigoi din cauză că ne displac cadavrele – deoarece strigoiul îşi datorează bună parte din groaza pe care o stârneşte asociaţiei de idei cu lividitatea, descompunerea, sicriele, giulgiurile şi viermii. În realitate, detestăm diviziunea care face cu putinţă deopotrivă ideea de cadavru sau strigoi. Fiindcă lucrul nu ar trebui divizat, fiecare dintre jumătăţile la care se reduce prin divizare este detestabilă. Explicaţiile furnizate de naturalism cu privire la ruşinea corporală şi la sentimentul nostru faţă de morţi nu sunt mulţumitoare. El ne trimite la tabuuri şi

superstiţii primitive – ca şi cum acestea nu ar fi ele însele în mod evident rezultate ale lucrului care necesită explicaţii. Dar o dată ce acceptăm doctrina creştină conform căreia omul a fost la origine o unitate şi că actuala diviziune este nefirească, toate lucrurile încep să se lămurească. Ar fi de-a dreptul iraţional să sugerezi că doctrina a fost inventată pentru a explica plăcerea produsă de un capitol din Rabelais, de o bună poveste cu fantome sau de Povestirile lui Edgar Allan Poe. Şi totuşi aşa se întâmplă.

Ar trebui să subliniez că argumentaţia nu e câtuşi de puţin afectată de judecăţile de valoare pe care le facem referitor la povestirile cu fantome sau la umorul grosolan. Aţi putea susţine că amândouă sunt proaste. Aţi putea susţine că ambele, deşi rezultă (ca veşmintele) din Păcatul originar, sunt (tot ca veşmintele) calea cea mai indicată de urmat o dată ce Păcatul a fost comis: că dacă omul desăvârşit şi recreat nu va mai experimenta acel tip de râs sau acel tip de înfiorare, totuşi, aici şi acum, a nu simţi oroarea şi a nu percepe gluma înseamnă a fi mai puţin decât omenesc. Oricum însă faptele stau mărturie dereglării noastre prezente.

La fel şi în cazul în care moartea umană ar fi rezultatul păcatului şi ar reprezenta triumful lui Satan. Dar ea este în acelaşi timp şi mijlocul de răscumpărare din păcat, leacul folosit de Dumnezeu pentru om şi arma Sa împotriva lui Satan. În general, nu e greu de înţeles cum se poate ca acelaşi lucru să fie o lovitură de maestru din partea unui combatant şi totodată însuşi mijlocul prin care combatantul superior îl înfrânge. Oricare bun general, oricare bun jucător de şah ia exact ceea ce constituie punctul forte al planului elaborat de către adversar şi-şi face din el pivotul propriului plan. Ia-mi turnul dacă insişti.

Nu credeam că o s-o faci, zău, aş fi zis că judeci mai bine. Acum ce mai, ia-l, şi gata. Că uite, mut aşa… şi aşa… şi dau mat în trei mutări. Ceva asemănător e de presupus că s-a întâmplat şi în legătură cu moartea. Să nu spuneţi că asemenea metafore sunt prea vulgare pentru a ilustra un subiect atât de elevat: metaforele mecanice şi minerale neobservate care, în epoca aceasta, vor să ne domine complet minţile (fără a fi deloc recunoscute ca metafore) de îndată ce ne slăbeşte vigilenţa împotriva lor trebuie să fie incomparabil mai puţin adecvate.

Şi putem vedea cum se vor fi petrecut lucrurile. Vrăjmaşul îl convinge pe om să se răzvrătească împotriva lui Dumnezeu: făcând asta, omul îşi pierde puterea de a ţine sub control cealaltă rebeliune pe care Vrăjmaşul o declanşează acum în organismul omului (atât fizic, cât şi psihic) împotriva spiritului omului, întocmai cum acel organism, la rându-i, îşi pierde puterea de a se apăra împotriva rebeliunii anorganicului. Satan a produs în acest mod moartea omenească. Dar când Dumnezeu l-a creat pe om, El i-a dat o asemenea alcătuire, încât, dacă partea superioară din ea s-ar răzvrăti împotriva Sa, ea să-şi piardă implicit autoritatea asupra părţilor inferioare, cu alte cuvinte, pe termen lung, să fie supusă morţii. Această măsură poate fi privită totodată ca o sentinţă punitivă („în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreşit!”), ca o milostenie şi ca un procedeu de siguranţă. Este pedeapsă din cauza morţii – acea moarte despre care Marta îi spune lui Cristos: „Doamne, chiar miroase” – este groază şi ticăloşie. („Nu-mi este atât frică de moarte cât ruşine de ea”, spunea Sir Thomas Browne.) Este milostenie deoarece, supunându-i-se de bunăvoie şi smerit, omul îşi anulează actul de răzvrătire şi face chiar din acest fel de moarte, corupt şi monstruos, un exemplu de moarte

superioară şi mistică ce e veşnic bună şi e totodată un ingredient necesar al vieţii celei mai înalte. „Promptitudinea e totul” – fireşte, nu promptitudinea exclusiv eroică, ci aceea a smereniei şi a lepădării de sine. Duşmanul nostru, întâmpinat astfel, ne devine slujitor: moartea trupească, monstrul, devine moarte spirituală binecuvântată faţă de sine, dacă spiritul vrea astfel – sau mai degrabă dacă îi îngăduie Spiritului Dumnezeului de bunăvoie muritor să vrea astfel în el. Este o măsură de siguranţă deoarece, o dată ce omul a căzut în păcat, nemurirea naturală ar fi pentru el singurul destin fără speranţă. Neajutat să se supună, cum ar fi obligat să facă, de nicio constrângere exterioară a morţii, liber (dacă putem numi asta libertate) să se lege tot mai strâns de-a lungul secolelor în lanţurile propriei trufii şi lascivităţi şi ale civilizaţiilor coşmareşti pe care acestea le construiesc cu o tot mai mare forţă şi complicaţie, el va deveni progresiv dintr-un simplu om căzut în păcat un monstru, dincolo poate de orice mijloace de răscumpărare. Primejdia aceasta a fost îndepărtată. Sentinţa potrivit căreia cei ce mănâncă din fructul oprit vor fi izgoniţi de lângă Pomul Vieţii era implicită în natura mixtă cu care a fost creat omul. Dar pentru a transforma această moarte penală în mijlocul de realizare a vieţii veşnice – adăugând funcţiei sale negative şi preventive o funcţie pozitivă şi salvatoare – era nevoie şi ca moartea să fie acceptata. Omenirea trebuie să îmbrăţişeze moartea de bunăvoie, să i se supună cu cea mai deplină umilinţă, să o bea până la fund şi să o transforme astfel în acea moarte mistică ce constituie secretul vieţii. Dar numai un om care nu avea nevoie să fie om decât pentru că aşa alesese să fie, numai unul care s-a înrolat voluntar în tristul nostru regiment, şi totuşi unul care a fost în chip desăvârşit om, putea duce la

bun sfârşit această murire perfectă pentru ca astfel (formularea e lipsită de importanţă) fie să biruiască moartea, fie să o răscumpere. El a gustat moartea în numele tuturor celorlalţi. El este „Muritorul” reprezentativ al universului şi tocmai de aceea învierea şi Viaţa. Sau, altfel spus, trăind cu adevărat, El moare cu adevărat, căci acesta este însuşi tiparul realităţii. Din pricină că superiorul poate coborî în inferior, El care din vecii vecilor S-a cufundat în moartea fericită a supunerii faţă de Tatăl poate să şi coboare în chipul cel mai deplin în groaznica şi (pentru noi) involuntara moarte a trupului. Deoarece substituţionismul este însuşi idiomul realităţii pe care El a creat-o, moartea Sa poate deveni a noastră. Întreaga Minune, departe de a nega ceea ce ştim deja despre realitate, scrie comentariul ce face perfect limpede textul acela indescifrabil, sau mai degrabă se dovedeşte a fi textul la care Natura nu a fost decât comentariul. În ştiinţă am citit doar notele la un poem; în creştinism găsim poemul propriu-zis.

Cu acestea, sumara noastră prezentare a Marii Minuni poate lua sfârşit. Credibilitatea ei nu rezidă în caracterul său evident. Pesimismul, optimismul, panteismul, materialismul, toate au această atracţie a „evidenţei”. Fiecare e confirmat de la prima privire de o multitudine de fapte, dar apoi fiecare întâmpină obstacole insurmontabile. Doctrina întrupării acţionează în mintea noastră cu totul altfel. Ea sapă pe dedesubt, acţionează prin restul cunoştinţelor noastre pe canalele cele mai neaşteptate, se armonizează cel mai bine cu temerile cele mai adânci şi cu ezitările noastre şi, aliindu-se cu ele, ne subliniază opiniile superficiale. Ea nu are mare lucru de spus omului care continuă să fie sigur că totul se duce de râpă, sau că totul merge din ce în ce mai bine, sau că totul

este Dumnezeu, sau că electricitatea e totul. Ceasul ei soseşte atunci când toate aceste convingeri la scară mare încep să ne înşele aşteptările. Dacă lucrul s-a întâmplat realmente este o chestiune ce ţine de istorie. Când însă te adresezi istoriei, nu vei pretinde pentru ea acel tip şi grad de mărturii pe care ai fi îndreptăţit să le pretinzi pentru ceva intrinsec improbabil, ci numai acel tip şi grad pe care-l pretinzi pentru ceva care, dacă este acceptat, ilumineză şi ordonează toate celelalte fenomene, explicându-ne deopotrivă râsul şi logica, frica de morţi şi încredinţarea că este oarecum bine să mori, şi care, dintr-o singură trăsătură, îmbrăţişează ceea ce multe alte teorii individuale nu vor putea îmbrăţişa pentru noi dacă o respingem pe aceasta.

XV. Minunile Vechii Creaţii

Fiul nu poate să facă nimic de la Sine, dacă nu va vedea pe Tatăl făcând.

Ioan, 5, 19

Dacă deschidem cărţi precum Basmele Fraţilor Grimm, Metamorfozele lui Ovidiu sau eposurile italieneşti, ne pomenim într-o lume de miracole atât de diverse, încât nici nu prea pot fi clasificate. Animalele se transformă în oameni, iar oamenii în animale şi copaci, arborii vorbesc, corăbiile devin zeiţe şi un inel vrăjit poate face ca în locuri pustii să apară mese doldora de bucate. Unii nu pot suporta genul acesta de naraţie, alţii îl găsesc amuzant. Dar cea mai mică bănuială că ar fi putut fi adevărat preschimbă amuzamentul în coşmar. Dacă asemenea lucruri s-ar întâmpla realmente, ele ar dovedi, cred, că Natura cade pradă unei invazii. Ele însă ar dovedi că Natura este invadată de o putere străină. Adecvarea minunilor creştine şi deosebirea dintre ele şi aceste miracole mitologice stau în faptul că cele dintâi sunt

dovada unei invazii întreprinse de o Putere care nu e străină. Ele reprezintă ceea ce ar fi de aşteptat să se întâmple când se vede invadată nu de un simplu zeu, ci de Dumnezeul Naturii, de o Putere aflată în afara jurisdicţiei sale nu ca străin, ci ca suveran. Ele proclamă că Acela care a venit nu e un rege printre alţii, ci Regele, Regele ei şi al nostru.

Asta este, după judecata mea, ceea ce situează minunile creştine într-o clasă diferită de majoritatea celorlalte miracole. Nu cred că e de datoria unui apologet creştin (aşa cum presupun mulţi sceptici) să respingă toate istorisirile cu subiect miraculos care se plasează în afara consemnărilor creştine, şi nici de datoria unui credincios creştin să nu le dea crezare. Nu mă simt în niciun chip obligat să afirm că Dumnezeu nu a făcut niciodată minuni prin şi pentru păgâni sau că nu le-a permis niciodată unor fiinţe supranaturale create să o facă. Dacă, aşa cum relatează Tacitus, Suetonius şi Dio Cassius, Vespasian a realizat două vindecări şi dacă medicii moderni îmi spun că ele nu ar fi putut fi realizate fără un miracol, nu am nicio obiecţie. Susţin însă că minunile creştine au o mai mare probabilitate intrinsecă în virtutea conexiunii lor organice reciproce şi cu întreaga structură a religiei pe care o reprezintă. Dacă se poate dovedi că un împărat roman anume – şi, să recunoaştem, un împărat destul de bun după standardele imperiale – a fost odinioară împuternicit să facă o minune, trebuie, fireşte, să acceptăm faptul. Ar rămâne însă un fapt cu totul izolat şi anormal. Nimic nu rezultă din el, nimic nu duce la el, nu instituie niciun corp de doctrină, nu explică nimic, nu e legat de nimic. Şi este, în definitiv, un exemplu neobişnuit de favorabil de miracol necreştin. Interferenţele imorale şi uneori aproape stupide, atribuite zeilor în povestirile păgâne, chiar dacă

ar avea o urmă de mărturie istorică, ar putea fi acceptate numai cu condiţia să acceptăm un univers complet lipsit de sens. Ceva care ridică dificultăţi infinite şi nu rezolvă niciuna va fi crezut de către un om raţional numai din absolută constrângere. Uneori credibilitatea miracolelor este în raport invers cu credibilitatea religiei. Sunt astfel consemnate (în documente târzii, cred) minuni ale lui Buddha. Ce ar putea fi însă mai absurd decât ca acela care a venit să ne înveţe că Natura este o iluzie de care trebuie să scăpăm să se ocupe cu producerea de efecte la nivel naturalca acela care vine să ne trezească dintr-un coşmar să sporească acest coşmar? Cu cât îi respectăm mai mult învăţătura, cu atât mai puţin îi putem accepta miracolele. În creştinism însă, cu cât înţelegem mai mult ce fel de Dumnezeu este cel despre care se spune că e prezent şi scopul pentru care se spune că a apărut, cu atât mai credibile devin minunile. Iată de ce foarte rar vedem că minunile creştine sunt tăgăduite, excepţie făcând cei care au abandonat o parte anume din învăţătura creştină. Mintea care cere un creştinism nemiraculoseşte o minte în curs de recădere din creştinism în simpla „religie”[17].

17 O examinare a minunilor din Vechiul Testament nu intră în preocupările cărţii de faţă şi ar pretinde numeroase cunoştinţe pe care nu le posed. Concepţia mea actuală — experimentală şi pasibilă de oricît de multe corecţii ar fi că întocmai cum, pe latura factuală, o îndelungată pregătire culminează în întruparea lui Dumnezeu ca om, tot aşa, pe latura documentară, adevărul apare mai întîi sub formă mitică, iar apoi, printr-un lung proces de condensare sau focalizare, se întrupează finalmente ca Istorie. Aceasta presupune credinţa că Mitul în general nu e doar istorie răstălmăcită (cum gîndea Evhemeros), nici iluzie diabolică (aşa cum credeau unii Părinţi ai Bisericii), nici minciună sacerdotală (cum gîndeau filozofii Luminilor), ci, în cazul cel mai bun, o rază veritabilă, chiar dacă nefocalizată, din adevărul divin proiectată pe imaginaţia omenească. Evreii, ca şi alte popoare, au avut mitologie, dar, întrucît erau poporul ales, şi mitologia lor a fost aleasă — mitologia

Miracolele lui Cristos pot fi clasificate în două feluri. Primul sistem oferă clasele (l) miracole de fertilitate, (2) miracole de vindecare, (3) miracole de distrugere, (4) miracole de dominare asupra anorganicului, (5) miracole de inversare, (6) miracole de desăvârşire sau slăvire. Al doilea sistem, care practică o secţiune prin cel dintâi, oferă numai două clase: există (l) miracole ale Vechii Creaţii şi (2) miracole ale Noii Creaţii.

Susţin că în toate aceste miracole deopotrivă Dumnezeul întrupat săvârşeşte brusc şi local ceva ce Dumnezeu a făcut sau va face în general. Fiecare minune scrie pentru noi cu litere mici ceva ce Dumnezeu a scris deja sau va scrie, cu litere poate prea mari ca să fie observat, pe toată pânza Naturii. Ele concentrează într-un punct particular lucrările lui Dumnezeu, fie actuale, fie viitoare, asupra universului. Când ele reproduc lucrări pe

---

aleasă de Dumnezeu ca vehicul pentru adevărurile sacre cele mai vechi, prima treaptă din procesul ce ia sfîrşit în Noul Testament, unde adevărul a devenit complet istoric. Dacă vom putea spune cu certitudine unde anume se situează, în acest proces de cristalizare, fiecare dintre relatările Vechiului Testament, asta e altă poveste. Consider că memoriile de la curtea lui David se situează la un capăt al scării şi probabil nu sunt mult mai puţin istorice decît Evanghelia după Marcu sau Faptele, şi că Iona se află la capătul opus. Este de notat că din acest punct de vedere (a) întocmai după cum Dumnezeu, devenind om, este „golit" de slava Sa, la fel şi adevărul, cînd coboară din „cerul" mitului pe „pămîntul" istoriei, suferă o anumită umilire. De aceea Noul Testament este, şi chiar se cuvine să fie, mai prozaic, oarecum mai puţin splendid, decît cel Vechi, tot aşa cum şi Vechiul Testament este, şi se cuvine să fie, mai puţin bogat în numeroase tipuri de frumuseţe imaginativă decît mitologiile păgîne. (b) Aşa cum Dumnezeu nu e cu nimic mai puţin Dumnezeu fiind om, la fel şi Mitul rămîne Mit chiar cînd devine Fapt. Povestea lui Cristos ne cere, şi ne-o răsplăteşte, o reacţie nu doar religioasă şi istorică, ci şi una imaginativă. Ea este adresată copilului, poetului şi sălbaticului, la fel ca şi conştiinţei şi inte lectualului. Una din funcţiile ei este să dărîme zidurile despărţitoare.

care le-am văzut deja pe scară mare, este vorba de miracole ale Vechii Creaţii; când le concentrează pe cele ce abia urmează să vină, e vorba de miracole ale Noii Creaţii. Niciunul din ele nu este izolat sau anormal, fiecare poartă semnătura lui Dumnezeu pe care-L cunoaştem prin conştiinţă şi din Natură. Autenticitatea le e atestată de stil.

Înainte de a trece mai departe trebuie să spun că nu mi-am propus să răspund la o întrebare mai de mult pusă, şi anume dacă Cristos a putut face aceste lucruri doar pentru că era Dumnezeu sau şi pentru că era un om desăvârşit, căci există părerea că, dacă omul nu ar fi păcătuit niciodată, toţi oamenii ar fi putut să facă la fel. Este unul din titlurile de glorie ale creştinismului faptul că, la această întrebare, putem spune „Nu contează”. Oricare ar fi fost puterile omului necăzut în păcat, reiese că acelea ale omului răscumpărat vor fi aproape nelimitate[18]. Cristos, reurcând din marea Sa cufundare, ridică odată cu El şi natura umană. Oriunde merge El, merge şi ea. Ea se va face după „asemănarea Sa”[19]. Dacă în miracolele Sale El nu acţionează aşa cum ar fi putut să facă Omul cel Vechi înaintea căderii în păcat, atunci acţionează aşa cum o va face omul cel nou, fiecare om nou, după răscumpărarea sa. Când omenirea, purtată pe umerii Săi, va trece împreună cu El din apa rece şi întunecoasă în apa verzuie şi caldă şi, în sfârşit, va ajunge la lumina soarelui şi la aer, şi ea va fi strălucitoare şi-şi va recăpăta culoarea.

Alt mod de a exprima caracterul real al miracolelor ar fi să spunem că, deşi izolate de alte acţiuni, ele nu sunt izolate în două sensuri pe care suntem îndreptăţiţi să le presupunem. Ele nu sunt, pe de o parte, izolate de alte

18 Mat., 17, 20; 21, 21. Marc., 11, 23. luc, 10,19. Joan, 14, 12.1 Cor, 3, 22. 2 Tim., 2,2.

19 Fi, 3, 21.1 loan, 3,1 şi 2.

acte divine: ele fac în mic şi, aşa zicând, concentrat, ceea ce Dumnezeu face alteori la scară atât de mare, încât oamenii nu observă. Şi nu sunt izolate, exact cum presupunem, nici de alte acte omeneşti: ele anticipă puterile pe care le vor avea toţi oamenii când vor fi ei „fii" ai lui Dumnezeu şi vor intra în acea „libertate a slavei". Izolarea lui Cristos nu e cea a unui prodigiu, ci a unui pionier. El este primul în felul Său; dar nu va fi ultimul.

Să ne întoarcem la clasificarea noastră şi în primul rând la miracolele de fertilitate. Cel mai vechi dintre acestea a fost prefacerea apei în vin cu prilejul nunţii de la Cana. Această minune proclamă prezenţa Dumnezeului tuturor vinurilor. Viţa de vie este una din binecuvântările trimise de Yahweh: El este realitatea dindărătul zeului mincinos Bacchus. În fiecare an, ca o parte componentă a ordinii naturale, Dumnezeu face vin. El o face creând un organism vegetal ce poate transforma apa, solul şi lumina soarelui într-un suc ce va deveni, în condiţii propice, vin. Astfel, într-un anumit sens, El transformă în mod constant apa în vin, deoarece vinul, ca toate băuturile, nu e decât apă modificată. O singură dată, şi numai într-un an, Dumnezeu, acum întrupat, scurtcircuitează procesul: face vin într-o clipă, foloseşte vase de lut în locul fibrelor vegetale ca să ţină apa. Dar le foloseşte ca să facă ceea ce face întotdeauna. Miracolul constă în traseul scurtat, dar evenimentul la care duce acesta e cel obişnuit. De vreme ce s-a întâmplat acest lucru, ştim că ceea ce a pătruns în natură nu este un spirit antinatural, nu este un Dumnezeu iubitor de tragedie, lacrimi şi post în sine (deşi El le poate îngădui sau pretinde în anumite scopuri), ci Dumnezeul lui Israel care, de-a lungul atâtor veacuri, ne-a dăruit vin ca să bucure inima omului.

Alte minuni care intră în această categorie sunt cele

două cazuri de hrănire miraculoasă. Ele presupun înmulţirea câtorva pâini şi câtorva peşti în multă pâine şi mult peşte. Odată în pustie Satan L-a ispitit să facă pâine din pietre: El a refuzat propunerea. „Fiul nu face nimic decât ceea ce vede pe Tatăl făcând”; am putea presupune fără insolenţă că transformarea directă din piatră în pâine i-a părut Fiului în afara stilului ereditar. Transformarea unei mici cantităţi de pâine într-o mare cantitate de pâine este cu totul altceva. Anual Dumnezeu preface puţin grâu în mult grâu: sămânţa e pusă în pământ şi are loc un spor. Iar oamenii spun după diferitele lor feluri de a gândi: „Sunt legile Naturii”, sau „E Ceres, e Adonis, e Regele Griului”. Dar legile Naturii sunt doar o schemă: din ele nu va ieşi nimica decât dacă ar putea prelua universul, aşa zicând, ca pe o întreprindere în plină activitate. Cât despre Adonis, nimeni nu ne poate spune unde anume a murit sau când s-a sculat din morţi. Aici, cu prilejul hrănirii celor cinci mii de oameni, este Acela căruia neam închinat fără să ştim: Regele Grâului cel real, care va muri o dată şi va învia o dată la Ierusalim în zilele mandatului lui Ponţiu Pilat.

În aceeaşi zi, El a înmulţit şi peştele. Priviţi în orice golf şi aproape în orice râu. Fecunditatea aceasta forfotitoare, unduitoare ne dovedeşte că El îşi împlineşte şi acum lucrarea făcând „să mişune apele de vietăţi nenumărate”. Anticii avea un zeu numit Genius, zeul fertilităţii animale şi omeneşti, patronul ginecologiei, embriologiei şi patului nupţial – patul „genial” cum îl numeau ei după zeul lui protector, Genius. Dar Genius nu este decât altă mască pentru Dumnezeul lui Israel, căci El a fost Acela care la început a poruncit tuturor speciilor „să se prăsească şi să se înmulţească şi să umple pământul”. Şi acum, în ziua aceea, când satură mii de oameni,

Dumnezeu cel întrupat face acelaşi lucru, face în mic şi la scară redusă, cu mâinile Sale omeneşti, mâini de meşteşugari ceea ce a făcut dintotdeauna în mări, lacuri şi râuri.

Şi astfel ajungem în pragul acelei minuni care, din anumite motive, se dovedeşte cea mai greu de acceptat pentru spiritul modern. îl pot înţelege pe omul care contestă integral miracolele, dar cum se explică faptul că unii oameni care cred în alte minuni se blochează în faţa Naşterii din Fecioară? înseamnă oare că, în ciuda desconsiderării legilor Naturii, există totuşi un singur proces natural în care cred cu adevărat? Sau că acest miracol le apare ca un afront la adresa relaţiilor sexuale (deşi la fel de bine ar putea vedea şi în săturarea celor cinci mii de oameni o insultă la adresa brutarilor) şi că relaţiile sexuale reprezintă singurul lucru încă venerat în această epocă fără nimic sfânt? în realitate, minunea aceasta nu este nici mai mult, nici mai puţin surprinzătoare decât oricare alta.

Poate că modalitatea cea mai indicată de a o aborda este să plecăm de la observaţia peste care am dat într-una din cele mai arhaice scrieri antireligioase de la noi. Observaţia era că creştinii cred într-un Dumnezeu care „a comis un adulter cu soţia unui dulgher evreu". Autorul a vrut probabil doar „să se răcorească", fără a crede cu adevărat că Dumnezeu, în relatarea creştină, a luat înfăţişare omenească şi s-a culcat cu o muritoare, aşa cum s-a culcat Zeus cu Alcmena. Puşi însă în situaţia de a-i răspunde acestei persoane, ar trebui să-i spunem că, dacă am numi zămislirea miraculoasă adulter divin, am fi obligaţi să găsim un adulter divin similar şi în procrearea fiecărui copil, ba mai mult, chiar şi în procrearea fiecărui animal. Regret că folosesc expresii ce ar putea ofensa

urechile evlavioase, dar nu ştiu cum mi-aş putea atinge altfel ţinta.

În actul procreativ normal, tatăl nu are o funcţie creativă. O particulă microscopică de materie din corpul său şi o particulă microscopică din corpul femeii se întâlnesc. Şi astfel se transmit mai departe culoarea părului său şi buza de jos mai groasă a bunicului mamei şi forma umană în toată complexitatea ei de oase, cartilagii, nervi, ficat şi inimă, şi forma acelor organisme preumane pe care embrionul le va recapitula în uter. În spatele fiecărui spermatozoid stă întreaga istorie a universului: zăvorâtă în el stă o parte destul de însemnată din viitorul lumii. Ponderea sau energia dindărătul lui constituie cantitatea de mişcare a întregului eveniment interconexat pe care-l numim Natura la zi. Şi ştim acum că „legile Naturii" nu pot furniza această cantitate de mişcare. Dacă credem că Dumnezeu a creat Natura, acea cantitate de mişcare vine de la El. Tatăl uman este doar un instrument, un purtător, deseori un purtător refractar, totdeauna pur şi simplu ultimul dintr-o lungă linie de purtători – o linie care se întinde în urmă mult dincolo de strămoşii săi, în deşerturile preumane şi preorganice ale timpului, până la crearea materiei înseşi. Această linie stă în mâna lui Dumnezeu. Ea e instrumentul cu care El creează în mod normal un om. Căci El este realitatea dindărătul lui Genius şi al Venerei; nicio femeie nu a conceput vreodată un copil, nicio iapă un mânz, fără El. O dată însă şi într-un scop aparte, El s-a lipsit de această linie fără sfârşit care este instrumentul Său: o dată, degetul Său dătător de viaţă a atins o femeie fără a mai trece prin erele de evenimente interconexate. O dată marea mănuşă a Naturii a fost scoasă de pe mâna Lui. Mâna lui goală a atins-o. Gestul a avut, firește, o motivaţie unică. De astă dată El crea nu

doar un om, ci pe omul care avea să fie El însuşi, crea omul într-o formă nouă, începea, în punctul acesta divin şi uman, Noua Creaţie a tuturor lucrurilor. Întregul univers impurificat şi uzat a fremătat la această injectare directă de viaţă esenţială – directă, necontaminată, necanalizată prin toată istoria ticsită a Naturii. Dar nu e locul aici să explorăm semnificaţia religioasă a miracolului. Aici suntem preocupaţi de el pur şi simplu ca miracol – atât şi nimic mai mult. În ceea ce priveşte creaţia naturii omeneşti a lui Cristos (Marea Minune prin care natura Sa divină procreată pătrunde în ea este altă problemă), zămislirea miraculoasă constituie încă o mărturie că avem de a face cu Domnul Naturii. El face acum, în mic şi la scară redusă, ceea ce face într-un mod diferit pentru fiecare femeie care concepe. O face de astă dată fără o linie de strămoşi umani, dar şi când foloseşte strămoşii umani tot El este cel care dă viaţă4. Patul unde nu e prezent cel de-al treilea partener, Genius, rămâne sterp.

Miracolele de vindecare, asupra cărora voi reveni mai târziu, se află acum într-o situaţie specială. Oamenii sunt gata să admită că multe dintre ele au avut loc cu adevărat, dar sunt înclinaţi să nege că au avut caracter miraculos. Simptomele foarte multor maladii pot fi simulate de isterie, iar isteria poate fi deseori vindecată prin „sugestie”. S-ar putea argumenta, desigur, că sugestia este o putere spirituală şi ca atare (dacă vreţi) o putere supranaturală şi că toate cazurile de „vindecare prin credinţă” sunt, aşadar, minuni. Dar în terminologia noastră, ele ar fi miraculoase doar în acelaşi sens în care orice exemplu de raţiune umană este miraculos, pe când ceea ce căutăm noi este minunea de altă natură. Părerea mea este că ar fi excesiv să cerem unei persoane care încă nu a îmbrăţişat creştinismul în întregul său să admită că

toate vindecările menţionate în Evanghelii au fost minuni – că, adică, ele trec dincolo de posibilităţile „sugestiei” omeneşti. Le revine medicilor misiunea de a decide cu privire la fiecare caz particular – presupunând că naraţiile sunt suficient de amănunţite pentru a îngădui un diagnostic măcar probabil. Avem aici un bun exemplu referitor la cele spuse într-un capitol anterior. Departe de credinţa în miracole determinată de ignorarea legii naturale, descoperim aici singuri că ignorarea legii face ca miracolul să fie neverificabil.

Fără a decide în amănunt care dintre vindecări trebuie să fie considerată (excluzând acceptarea credinţei creştine) ca miraculoasă, putem indica însă tipul de miracol implicat. Caracterul său poate fi lesne obscurizat de concepţia oarecum magică pe care mulţi oameni încă şi-o mai fac despre vindecarea obişnuită şi medicală. Se poate spune într-un anumit sens că niciun medic nu vindecă. Medicii ar admite cei dintâi această afirmaţie. Magia rezidă nu în medicină, ci în corpul pacientului – în acea vis *medicatrix naturae*, energia recuperatoare sau autocorectoare a Naturii. Ceea ce face tratamentul este să stimuleze funcţiile naturale sau să îndepărteze ceea ce le obstaculează. Vorbim din comoditate despre medic sau despre pansamentul care vindecă o tăietură. Dar în alt sens, fiecare tăietură se vindecă singură: nicio tăietură nu mai poate fi vindecată la un cadavru. Aceeaşi forţă misterioasă pe care o numim gravitaţională atunci când dirijează planetele şi biochimică atunci când vindecă un corp viu este cauza eficientă a tuturor recuperărilor. Şi acea energie provine în primă instanţă de la Dumnezeu. Toţi cei ce sunt vindecaţi sunt vindecaţi de El, nu doar în sensul că providenţa Lui le furnizează asistenţă medicală şi circumstanţe favorabile sănătăţii, ci şi în sensul că înseşi

ţesuturile lor sunt refăcute de către energia coborâtă de la mari depărtări şi care, emanând din El, energizează întregul sistem al Naturii. O dată însă El a făcut-o în mod vizibil pentru bolnavii din Palestina, când un Om s-a întâlnit cu oameni. Ceea ce, în operaţiile sale generale, noi raportăm la legile Naturii sau altcândva raportam la Apollo sau la Esculap se revelează astfel de la sine. Puterea care s-a aflat dintotdeauna în spatele tuturor vindecărilor îşi însuşeşte un chip şi mâini. De aici, fireşte, caracterul fortuit al miracolelor. E de prisos să ne lamentăm că El îi vindecă pe cei întâlniţi întâmplător, nu pe cei pe care nu-i întâlneşte. A fi om înseamnă a fi într-un loc şi nu în altul. Lumea care nu l-ar cunoaşte ca prezent pretutindeni a fost mântuită prin actul Lui de a deveni local.

Unicul miracol de distrugere făcut de Cristos, uscarea smochinului, a dat multă bătaie de cap unora, dar după mine înţelesul său e destul de limpede. Miracolul este o pildă aplicată, un simbol al sentinţei lui Dumnezeu împotriva a tot ce este „neroditor” şi mai ales, fără îndoială, împotriva iudaismului oficial din acea vreme. Iată semnificaţia morală. Ca miracol, el face tot concentrat, repetă la scară mică ceea ce Dumnezeu face în mod constant şi pretutindeni în Natură. Am văzut în capitolul precedent cum Dumnezeu, smulgându-i lui Satan arma din mână, a devenit, după Căderea în păcat, însuşi Dumnezeul morţii omeneşti. Dar mult mai mult, şi poate încă de la creaţie, El a fost Dumnezeul morţii organismelor. În ambele cazuri, deşi în moduri oarecum diferite, El este Dumnezeul morţii deoarece este Dumnezeul Vieţii: Dumnezeul morţii omeneşti deoarece prin ea vine acum sporul de viaţă – Dumnezeul morţii pur organice deoarece moartea este o parte din însăşi modalitatea prin care viaţa organică se răspândeşte în Timp şi rămâne cu toate

acestea nouă. Un codru bătrân de o mie de ani este încă viu colectiv din cauză că unii copaci mor şi alţii cresc. Chipul Său omenesc, întors cu o privire negativă către acel smochin, a făcut o dată ceea ce lucrarea Sa neîntrupată face cu toţi copacii. Niciun copac nu a murit în anul acela în Palestina sau în niciun an nicăieri altundeva decât pentru că Dumnezeu i-a făcut – sau mai degrabă a încetat să-i facă – ceva.

Toate miracolele pe care le-am examinat până acum sunt minuni ale Vechii Creaţii. În toate îl vedem pe Omul Divin concentrând pentru noi ceea ce Dumnezeul Naturii a făcut deja pe o scară mai mare. În următoarea noastră categorie, miracolele de dominare asupra anorganicului, constatăm că unele ţin de Vechea Creaţie şi câteva ţin de Noua Creaţie. Când Cristos potoleşte furtuna, El face ceea ce a făcut adeseori înainte Dumnezeu. Dumnezeu a făcut astfel Natura, încât să existe deopotrivă furtuni şi vreme liniştită, aşa că toate furtunile (afară de cele ce continuă în momentul de faţă) au fost potolite de Dumnezeu. Este o atitudine nefilozofică, dacă ai acceptat o dată Marea Minune, să respingi potolirea furtunii. Nu e într-adevăr nicio dificultate să se adapteze condiţiile climatice ale restului lumii la acest calm miraculos unic. Până şi eu pot să potolesc furtuna dintr-o încăpere dacă închid fereastra. Natura trebuie să se adapteze cât poate mai bine. Şi, ca să fim drepţi, ea nu face niciun fel de greutăţi. Întregul sistem, departe de a fi dezorganizat (efect atribuit pare-se miracolelor de unele persoane mai nevricoase), digerează noua situaţie la fel de lesne cum digerează un elefant o picătură de apă. Ea este, cum spuneam mai înainte, o gazdă desăvârşită. Dar atunci când Cristos merge pe apă avem o minune a Noii Creaţii. Dumnezeu nu făcuse Vechea Natură, lumea anterioară întrupării, astfel încât apa să

susţină un corp omenesc. Minunea este anticiparea unei Naturi ce se află încă în viitor. Noua Creaţie tocmai îşi face intrarea. S-ar părea o clipă că e gata să se generalizeze. Doi oameni trăiesc o clipă în acea lume nouă. Sf. Petru merge şi el pe apărun pas, doi, apoi credinţa îl părăseşte şi se scufundă. S-a întors în Vechea Natură. Acea întrezărire fugară a fost ghiocelul unui miracol. Ghioceii arată că trecem de punctul critic al anului. Vine vara. Dar drumul până acolo e încă lung şi ghioceii nu durează mult.

Miracolele de inversare ţin toate de Noua Creaţie. Este un miracol de inversare atunci când morţii sunt readuşi la viaţă. Vechea Natură nu cunoaşte nimic din acest proces: el presupune rularea inversă a unui film pe care l-am văzut întotdeauna derulându-se înainte. Exemplele acestei minuni din Evanghelii, unul sau două, sunt flori timpurii – ceea ce numim flori de primăvară, fiindcă sunt profetice, deşi ele înfloresc de fapt cât timp este încă iarnă. Şi minunile desăvârşirii sau slavei, Schimbarea la Faţă, Învierea şi Înălţarea, ţin într-un mod şi mai apăsat de Noua Creaţie. Acestea sunt adevărata primăvară sauchiar vara noului an al lumii. Căpetenia, precursorul a şi ajuns în mai sau iunie, deşi adepţii săi de pe pământ încă mai trăiesc în gerurile şi crivăţul Vechii Naturi – căci „greu urcă primăvara coasta”.

Niciuna dintre minunile Noii Creaţii nu poate fi privită fără a fi pusă în legătură cu Învierea şi Înălţarea, ceea ceva necesita un capitol separat.

XVI. Minunile Noii Creaţii

Vezi, monştrii râd triumfător De-un jumătate-ştiutor!

Vezi, Dumnezeu nu va răbda Nădejdi mai pure omu-a-şi da la binele-l, şi nu-i împarte Mai mult de cinci la liră coarde26.

Aşa cum El doar i-a-nmânat Celui pios şi ahtiat S-o-

nstrune dulce-aici!

C. PATMORE, The Victories of Love

În primele zile ale creştinismului, „apostol* era înainte de toate un om care pretindea că a fost martor ocular al învierii. Numai la câteva zile după Răstignire, când au fost propuşi doi candidaţi pentru locul rămas liber prin trădarea lui Iuda, punctul lor forte era că L cunoscuseră pe Iisus personal atât înainte, cât şi după moartea Sa şi puteau deci oferi o mărturie de prima mână despre înviere când se adresau lumii din afară (Fapte, l, 22). Câteva zile mai târziu, ţinând prima predică creştină, Sf. Petru ridică aceeaşi pretenţie – „Dumnezeu a înviat pe Acest Iisus, Căruia noi toţi suntem martori” (Fapte, 2, 32). În Epistola întâi către Corinteni, Sf. Pavel îşi întemeiază pretenţia la apostolat pe acelaşi argument – „Nu sunt eu apostol? N-am văzut eu pe Iisus, Domnul nostru? * (9, l).

După cum sugerează această calificare, a predica creştinismul însemna iniţial a predica învierea. Astfel, oamenii care auziseră doar fragmente din învăţătura Sf. Petru de la Atena au rămas cu impresia că el vorbea despre doi zei noi, Iisus şi Anastasis (adică învierea) (Fapte, 17, 18). Învierea constituie tema centrală din fiecare omilie creştină relatată în Faptele Apostolilor. Învierea şi consecinţele ei erau „evanghelia” sau vestea cea bună aduse de către creştini: ceea ce numim astăzi „evanghelii”, naraţiile despre viaţa şi moartea Domnului nostru Iisus Cristos, au fost alcătuite mai târziu în beneficiul acelora care acceptaseră deja evanghelia. Ele nu au fost în niciun chip baza creştinismului, ci au fost scrise pentru cei deja convertiţi. Miracolul învierii şi teologia acelui miracol sunt pe primul plan: biografia vine mai târziu ca un comentariu la acestea. Nimic nu ar putea fi mai puţin istoric decât să selectăm spusele lui Cristos din

evanghelii şi să le privim ca pe un dat fundamental, iar restul Noului Testament ca pe o construcţie ridicată pe temeiul lor. Primul fapt din istoria creştinătăţii este o mână de oameni care afirmă că au văzut învierea. Dacă ei ar fi murit fără a-i fi făcut pe alţii să creadă în această „evanghelie", nicio evanghelie nu ar mai fi fost scrisă.

Este foarte important să ne lămurim ce anume voiau să spună oamenii aceştia. Când autorii moderni vorbesc despre înviere, ei înţeleg de obicei prin aceasta un moment particular – descoperirea mormântului gol şi apariţia lui Iisus la câţiva metri de el. Tocmai relatarea acestui moment e ceea ce se străduiesc acum cu precădere să susţină apologeţii creştini, şi scepticii să conteste cu precădere. Dar această concentrare aproape exclusivă asupra aproximativ primelor cinci minute ale învierii i-ar fi uimit pe primii învăţători creştini. Pretinzând că au văzut învierea, ei nu pretindeau neapărat că au văzut-o pe aceea. Unii dintre ei o văzuseră, alţii nu. Ea nu a avut mai multă însemnătate decât oricare alta dintre apariţiile lui Iisus înviat – în afara însemnătăţii poetice şi dramatice pe care trebuie să o fi avut întotdeauna începuturile lucrurilor. Ceea ce pretindeau era că ei toţi, într-un moment sau altul, îl întâlniseră pe Iisus în timpul celor şase sau şapte săptămâni ce urmaseră morţii Sale. Se pare că uneori au fost singuri în asemenea prilejuri, dar la un moment dat doisprezece dintre ei L-au văzut împreună, iar în altă împrejurare aproape cinci sute dintre ei. Sf. Pavel spune că majoritatea celor cinci sute erau încă în viaţă când a scris Epistola întâi către Corinteni, adică pe la 55 d.Hr.

„Învierea" căreia îi stăteau martori era, în fapt, nu acţiunea de a se ridica din morţi, ci starea de după ridicare, stare, cum susţineau ei, atestată de întâlniri intermitente de-a lungul unei perioade limitate (cu

excepţia întâlnirii speciale şi oarecum diferite, acordată Sf. Pavel). Încheierea perioadei este importantă deoarece, după cum vom vedea, nu există nicio posibilitate de a izola doctrina despre înviere de cea despre înălţarea la cer.

Următoarea observaţie pe care trebuie să o facem este că învierea nu era privită pur şi simplu sau în primul rând ca o dovadă a nemuririi sufletului. Ea e, desigur, deseori privită astfel acum: au auzit pe cineva susţinând că „importanţa învierii este că ea demonstrează supravieţuirea". O asemenea viziune nu poate fi cu niciun chip reconciliată cu limbajul Noului Testament. Într-o asemenea viziune, Cristos ar fi făcut pur şi simplu ceea ce fac toţi oamenii când mor; singura noutate ar fi fost că în cazul Său ni s-a îngăduit să vedem cum se petrece, în Scriptură nu există însă nici cea mai vagă sugestie cum că învierea a constituit o nouă dovadă a ceva ce s-a întâmplat de fapt întotdeauna. Autorii Noului Testament vorbesc ca şi cum învierea lui Cristos din morţi ar fi primul eveniment de acest fel din întreaga istorie a universului. El este „cel dintâi fruct", „deschizătorul de drum al vieţii". El a forţat o uşă ce rămăsese încuiată de la moartea primului om; s-a întâlnit cu Regele Morţii, s-a luptat cu el şi l-a învins. Totul este altfel pentru că El a procedat aşa. Acesta e începutul Noii Creaţii: s-a deschis un nou capitol al istoriei cosmice.

Nu vreau să spun, firește, că autorii Noului Testament nu credeau în „supravieţuire". Dimpotrivă, erau atât de dispuşi să creadă în ea, încât Iisus, cu mai multe prilejuri, a trebuit să-i asigure că El nu era o stafie. Din cele mai vechi timpuri, evreii, ca şi multe alte naţiuni, crezuseră că omul posedă un „suflet" sau Nephesh separabil de trup, care la moarte se ducea în lumea mohorâtă numită Sheol un ţinut al uitării şi al imbecilităţii, unde nimeni nu-l mai cheamă pe Iehova, un ţinut semireal

şi melancolic ca Hadesul grecilor sau Nifiheim-ul vechilor scandinavi. Umbrele se puteau întoarce din el ca să li se arate celor vii, aşa cum făcuse umbra lui Samuel la porunca vrăjitoarei din Endor. Într-o epocă mult mai recentă se ivise o credinţă mai optimistă potrivit căreia drepţii se duceau după moarte în „cer”. Ambele doctrine sunt doctrine ale „nemuririi sufletului”, aşa cum o înţeleg un grec sau un englez modern, amândouă fiind total irelevante pentru episodul învierii. Autorii văd acest eveniment ca pe o noutate absolută. Este foarte limpede că ei nu cred că au fost bântuiţi de o nălucă din Sheol şi nici că au avut viziunea unui „suflet” din „cer”. Trebuie să se înţeleagă cu toată claritatea că, dacă cercetătorii din domeniul parapsihologici ar izbuti să dovedească „supravieţuirea” şi ar demonstra că învierea a fost un caz în speţă, ei nu ar susţine credinţa creştină, ci ar recuza-o. Dacă asta ar fi fost tot ce s-a întâmplat, „evanghelia” originară ar fi fost neadevărată. Ceea ce apostolii pretindeau că au văzut nici nu confirma, nici nu excludea şi de fapt nu avea nimic de a face cu doctrina despre „cer”, necum cu cea despre Sheol. Dacă e vorba că a confirmat ceva, atunci a confirmat o a treia credinţă iudaică total distinctă de cele două. Această a treia doctrină susţinea că în „ziua lui Yahweh” va fi restabilită pacea şi stăpânirea lumii va fi dată lui Israel sub un Rege drept, iar când se vor petrece toate acestea, morţii cei drepţi sau unii dintre ei se vor întoarce pe pământ – nu ca spectre plutitoare, ci ca oameni cu consistenţă care aruncă în lumina soarelui umbre şi fac zgomot când păşesc pe podele. „Deşteptaţi-vă, cântaţi de bucurie, voi ce sălăşluiţi în pulbere”, spunea Isaia, „şi din sânul pământului umbrele vor învia” (26, 19). Ceea ce credeau apostolii că au văzut era, dacă nu asta, oricum un prim caz izolat în speţă: prima mişcare a unei

mari roţi care începea să se învârtească în sens opus celui pe care-l observaseră toţi oamenii până atunci. Dintre toate ideile cultivate de om cu privire la moarte, aceasta, şi numai aceasta, e cea pe care episodul învierii tinde să o confirme. Dacă relatarea e falsă, atunci ea a fost generată tocmai de acest mit iudaic. Dacă relatarea este adevărată, atunci prefigurarea şi anticiparea adevărului poate fi găsită nu în ideile populare despre stafii şi nici în doctrinele răsăritene despre reîncarnare sau în speculaţii filosofice despre nemurirea sufletului, ci exclusiv în profeţiile iudaice despre întoarcere, despre restaurare, despre marea inversare. Nemurirea doar ca nemurire este irelevantă pentru pretenţia creştină.

Există, sunt de acord, anumite perspective în care Cristos înviat seamănă cu „stafia" din tradiţia populară. El „apare" şi „dispare" asemenea unei stafii: uşile zăvorâte nu sunt un obstacol pentru El. Pe de altă parte, El însuşi afirmă viguros că este corporal (Luca, 24, 3940) şi mănâncă peşte fript. Tocmai în acest punct se simte stânjenit cititorul modern. Stinghereala îi sporeşte şi mai mult la cuvintele: „Nu te atinge de Mine, căci încă nu M-am suit la Tatăl Meu" (Ioan, 20, 17). Suntem oarecum pregătiţi în privinţa vocilor şi apariţiilor. Dar ce înseamnă oare că nu trebuie atins? Ce vrea să însemne oare că nu s-a „suit" la Tatăl? Oare El nu este de la început „cu Tatăl" în singurul sens care contează? Ce poate fi „M-am suit" altceva decât o metaforă tocmai pentru aceasta? Şi dacă aşa stau lucrurile, de ce „nu S-a suit" încă? Aceste disconforturi apar din cauză că istoria pe care „apostolii" trebuiau să o spună de fapt începe în acest punct să intre în conflict cu istoria pe care o aşteptam noi şi pe care eram dinainte hotărâţi să o citim în naraţia lor.

Ne aşteptăm ca ei să ne vorbească despre o viaţă

resuscitată care e pur „spirituală” în sensul negativ al acelui cuvânt: adică folosim cuvântul „spiritual” pentru a exprima nu ceea ce este, ci ceea ce nu este. Înţelegem prin asta o viaţă fără spaţiu, fără istorie, fără preajmă, fără niciun element sensibil în ea. Tindem de asemenea, în adâncul inimii noastre, să dosim umanitatea înviată a lui Iisus, să-L concepem, după moarte, ca întorcându-se pur şi simplu întru Dumnezeire, astfel încât învierea să nu fie nimic altceva decât inversarea sau desfacerea întrupării. Aşa stând lucrurile, orice referiri la trupul înviat ne neliniştesc, ele ridică întrebări incomode. Căci atâta timp cât susţinem ideea negativ spirituală, înseamnă că de fapt nici nu am crezut în acel timp. Am crezut (fie că o recunoaştem sau nu) că trupul nu este obiectiv, că e o vedenie trimisă de Dumnezeu ca să-i asigure pe ucenici de adevăruri altminteri incomunicabile. Dar ce adevăruri? Dacă adevărul este că după moarte vine o viaţă negativ spirituală, o eternitate de experienţă mistică, ce alt mod mai derutant de a-l împărtăşi ar putea fi găsit decât apariţia unei forme omeneşti care mănâncă peşte fript? Încă o dată, în perspectiva unei asemenea idei, trupul ar fi într-adevăr o halucinaţie. Şi orice teorie a halucinaţiei se destramă în prezenţa faptului (şi dacă este o născocire, atunci e cea mai stranie născocire care s-a născut vreodată în mintea omului) că în trei ocazii diferite această halucinaţie nu a fost numaidecât recunoscută ca Iisus (Luca, 24, 13 – 31; Ioan, 20, 15; 21, 4). Chiar şi admiţând că Dumnezeu a trimis o halucinaţie sacră pentru a transmite adevăruri deja larg acceptate şi fără ea, şi care pot fi de altfel mult mai lesne comunicate prin alte metode, şi pe care o asemenea metodă nu ar fi făcut desigur decât să le obscurizeze complet, nu s-ar putea oare să sperăm cel puţin ca El să realizeze corect faţa halucinaţiei? Tocmai

El, care a creat toate feţele, să fie oare atât de stângaci, încât să nu poată elabora nici măcar o asemănare recognoscibilă a omului care era El însuşi?

Ajunşi în acest punct, pe măsură ce citim consemnările, suntem cuprinşi de teamă şi nelinişte. Dacă relatarea e falsă, e o relatare cel puţin mult mai stranie decât ne-am fi putut aştepta, ceva pentru care nici „religia" filosofică, nici cercetarea parapsihologică sau superstiţia populară în egală măsură nu au fost capabile să ne pregătească. Dacă relatarea e adevărată, atunci în univers şi-a făcut apariţia un mod de a fi total nou.

Trupul care trăieşte în acel nou mod este asemănător şi totuşi neasemănător cu trupul pe care îl cunoşteau prietenii Săi înaintea execuţiei. El are o relaţie diferită cu spaţiul şi probabil cu timpul, dar nu retează nicidecum orice relaţie cu ele. El poate îndeplini actul fiziologic al mâncatului. Este atât de legat de materie, după cum o ştim, încât poate fi atins, deşi la început era mai bine să nu fie. Are de asemenea în faţa sa o istorie care se întrevede încă din prima clipă a învierii, urmează să devină în curând ceva diferit sau să plece altundeva. Iată de ce episodul înălţării la cer nu poate fi separat de acela al învierii. Toate relatările sugerează că Trupul înviat a cunoscut un sfârşit; unele descriu un sfârşit brusc la vreo şase săptămâni după moarte. Şi ele descriu acest sfârşit brusc într-un mod care prezintă pentru spiritul modern dificultăţi mai mari decât oricare altă parte a Scripturii. Căci aici, cu siguranţă, surprindem implicaţia tuturor acelor reprezentări primitive faţă de care spuneam că creştinii nu se simt angajaţi: înălţarea verticală ca un balon, Cerul localizat, jilţul împodobit de-a dreapta tronului Tatălui. „S-a înălţat la cer (*ouranos*), spune *Evanghelia după marcu*, „şi a şezut de-a dreapta lui Dumnezeu". „S-a înălţat", spuneautorul

Faptelor, „şi un nor L-a luat de la ochii lor”.

E drept că, dacă dorim să scăpăm de aceste pasaje stânjenitoare, avem posibilitatea să o facem. Textul lui Marcu nu făcea parte probabil din versiunea cea mai timpurie a Evangheliei după Marcu, şi puteţi adăuga faptul că învierea, deşi constant implicată pretutindeni în Noul Testament, este descrisă numai în aceste două locuri. Putem neglija oare pur şi simplu episodul înălţării? Răspunsul este că o putem face numai dacă privim apariţiile legate de înviere ca pe acelea ale unei fantome sau ţinând de o halucinaţie. Căci o stafie poate dispărea pur şi simplu, pe când o entitate obiectivă trebuie neapărat să se ducă undeva – cu ea trebuie neapărat să se întâmple ceva. Şi dacă Trupul înviat nu ar fi obiectiv, atunci noi toţi (creştini sau nu) trebuie să inventăm o explicaţie a dispariţiei cadavrului. Şi toţi creştinii trebuie să explice de ce oare Dumnezeu a trimis sau a permis o „vedenie” sau o „fantomă” a cărei comportare pare orientată exclusiv către convingerea discipolilor că nu este vorba de o vedenie sau de o fantomă, ci de o fiinţă realmente în carne şi oase. Dacă a fost o vedenie, atunci a fost cea mai sistematic iluzorie şi mincinoasă vedenie cunoscută. Dar dacă a fost reală, atunci ceva trebuie să se fi petrecut cu ea după ce nu s-a mai arătat. Nu poţi elimina înălţarea fără a pune ceva în locul ei.

Consemnările îl reprezintă pe Cristos ca trecând după moarte (aşa cum nimeni nu mai trecuse vreodată) nu într-un mod de existenţă pur, adică „negativ” spiritual, şi nici într-o viaţă „naturală” aşa cum o ştim noi, ci într-o viaţă ce-şi are propria-i nouă Natură. îl reprezintă ca retrăgându-Se după şase săptămâni într-un mod diferit de existenţă. Ni se spune – după cum se exprimă El – că pleacă pentru „a pregăti un loc pentru noi”. Asta s-ar

putea să însemne că El este pe cale de a crea acea Natură total nouă care va asigura condiţiile pentru umanitatea Sa slăvită şi, în El, pentru a noastră. Nu e imaginea la care ne-am fi aşteptat – deşi dacă ea este mai mult sau mai puţin probabilă şi filosofică în acest sens e o altă întrebare. Nu este imaginea unei evadări din niciun fel de Natură într-o viaţă necondiţionată şi absolut transcendentă. Este imaginea unei noi naturi umane şi a unei noi Naturi în genere, căreia i se dă fiinţă. Suntem obligaţi, într-adevăr, să credem că trupul înviat este extrem de diferit de trupul muritor, dar existenţa, în acea nouă stare, a oricărei entităţi care ar putea fi descrisă în orice sens ca „trup” implică un anume fel de relaţii spaţiale şi, pe termen lung, un întreg nou univers. Aceasta este imaginea – nu de desfacere, ci de refacere. Vechiul ogor al spaţiului, timpului, materiei şi simţurilor trebuie plivit, săpat şi semănat în vederea unei noi recolte. S-ar putea ca noi să ne fi săturat de acest vechi ogor, Dumnezeu însă nu.

Şi totuşi chiar şi modul în care începe să strălucească această Nouă Natură are o anumită afinitate cu deprinderile Vechii Naturi. În Natura pe care o cunoaştem, lucrurile tind să fie anticipate. Natura e amatoare de „aurore contrafăcute”, de precursori: astfel, după cum spuneam mai înainte, unele flori răsar înaintea adevăratei primăveri: suboamenii (evoluţioniştii ar fi de acord) înaintea oamenilor adevăraţi. Astfel, şi aici, avem Legea înaintea Evangheliei, jertfele de animale prefigurând marele sacrificiu al lui Dumnezeu către Dumnezeu, Botezătorul înaintea lui Mesia şi acele „minuni ale Noii Creaţii” care au loc înaintea învierii. Mersul pe apă al lui Cristos, ca şi învierea lui Lazăr intră în această categorie. Amândouă ne sugerează cum va fi Noua Natură.

În mersul pe apă vedem că relaţiile dintre spirit şi

Natură sunt atât de modificate, încât Natura poate fi obligată să facă orice-i place spiritului. Această nouă obedienţă a Naturii nu trebuie să fie, desigur, separată de propria obedienţă a spiritului faţă de Tatăl Spiritelor. În lipsa acelei clauze, obedienţa Naturii, dacă ar fi posibilă, ar duce la haos: visul urât al magiei ia naştere din năzuinţa spiritului finit de a obţine puterea fără a plăti acel preţ. Realitatea urâtă a ştiinţei anomice aplicate (care este fiica şi moştenitoarea magiei) reduce chiar în clipa de faţă mari întinderi din Natură la dezordine şi sterilitate. Nu ştiu cât de radical ar trebui schimbată Natura însăşi pentru a o face ascultătoare astfel faţă de spirite, după ce şi spiritele vor fi devenit ascultătoare faţă de izvorul lor. Trebuie să observăm cel puţin un lucru. Dacă suntem în fapt spirite, iar nu produse ale Naturii, atunci trebuie să existe un punct anume (probabil creierul) în care spiritul creat poate produce încă de pe acum efecte asupra materiei nu prin manipulare sau tehnică, ci pur şi simplu pentru că doreşte să o facă. Dacă asta înţelegeţi prin magie, atunci magia este o realitate manifestată ori de câte ori îţi mişti mâna sau formulezi un gând. Şi Natura, după cum am văzut, nu e distrusă, ci mai degrabă desăvârşită prin supuşenia sa.

Învierea lui Lazăr se deosebeşte de învierea lui Cristos, deoarece, după câte ştim, Lazăr nu a fost readus la un mod de existenţă nou şi mai glorios, ci i s-a redat pur şi simplu acelaşi fel de viaţă de care se bucurase mai înainte. Adecvarea miracolului stă în faptul că Cel care va readuce la viaţă pe toţi oamenii la învierea de obşte face aici acelaşi lucru la scară redusă şi într-o manieră inferioară, exclusiv anticipatoare. Căci simpla readucere la viaţă a lui Lazăr este şi ea inferioară ca strălucire în comparaţie cu resurecţia în slavă a Noii Omeniri, precum ulcioarele de piatră în comparaţie cu viţa verde şi

expansivă sau precum cele cinci pâinişoare modeste în comparaţie cu tot bronzul şi aurul unduitor al unei văi încărcate de holde gata de seceriş. Învierea lui Lazăr, atâta cât ne putem da seama, este simplă inversare: o serie de schimbări acţionând în direcţia opusă celei cu care am avut întotdeauna de-a face. La moarte, materia care a fost organică începe să treacă în cea anorganică, pentru ca în cele din urmă să fie dispersată şi utilizată (o parte din ea) de către alte organisme. Învierea lui Lazăr presupune procesul invers. Învierea generală presupune procesul invers universalizat – o precipitare a materiei către organizare la apelul spiritelor care au nevoie de ea. Este pesemne o fantezie nebunească (nejustificată de cuvintele Scripturii) ideea că fiecare spirit ar trebui să-şi recupereze exact unităţile particulare de materie pe care le-a guvernat înainte. În primul rând, ele nu ar fi suficiente ca să satisfacă cererea: toţi trăim în haine de mâna a doua şi în bărbia mea există cu siguranţă atomi ce au servit multor altor oameni, multor câini, multor ţipari, multor dinozauri. Şi nici unitatea corpurilor noastre, chiar în viaţa prezentă, nu constă în a reţine aceleaşi particule. Forma mea rămâne unică, deşi materia din ea se schimbă în mod continuu. Sunt, în această privinţă, ca o curbă într-o cascadă.

Dar minunea lui Lazăr, deşi doar anticipatoare într-un anumit sens, ţine în mod special de Noua Creaţie, deoarece nimica nu e mai decis exclus de către Vechea Natură ca orice întoarcere la un status quo. Schema „moarte şi renaştere” nu restaurează niciodată organismul individual anterior. Şi, într-un mod asemănător, la nivelul anorganic, ni se spune că Natura nu restaurează niciodată ordinea acolo unde a apucat să se instaleze dezordinea. „Talmeş-balmeşul”, spune profesorul Eddington, „este acel

lucru pe care Natura nu-l suprimă niciodată”. De aceea trăim într-un univers în care organismele devin tot mai dezordonate. Legile acestea – moartea ireversibilă şi entropia ireversibilă – cuprind aproape tot ceea ce Sf. Pavel numeşte „deşertăciunea” Naturii, zădărnicia, perisabilitatea ei. Şi filmul nu e niciodată inversat. Mişcarea de la mai multă la mai puţină ordine serveşte oarecum la determinarea direcţiei în care curge timpul. Ai putea aproape defini viitorul ca perioada în care ceea ce este acum viu va fi mort şi în care ordinea, câtă a mai rămas, va fi şi mai redusă.

Prin însuşi caracterul ei, entropia ne asigură că, deşi s-ar putea ca ea să fie regula universală în Natura pe care o cunoaştem, ea nu poate fi universală în mod absolut. Dacă cineva spune „Oul [Humpty Dumpty] cade”, îţi dai seama numaidecât că povestea nu este completă. Fragmentul care ţi-a fost relatat presupune atât un capitol ulterior în care Oul va fi ajuns pe pământ, cât şi un capitol anterior în care el şedea încă sus pe raft. O Natură care se „prăvăleşte” nu poate fi toată povestea. Ceasul nu poate merge decât dacă a fost întors. Oul din poveste nu poate cădea de pe un raft care nu a existat niciodată. Dacă totalitatea realităţii ar fi o Natură care dezintegrează ordinea, unde am mai găsi ordinea care să poată fi dezintegrată? Astfel, în orice ipoteză trebuie să fi existat un timp în care funcţionau procese inverse faţă de cele pe care le vedem desfăşurându-se acum: un timp al întoarcerii mecanismului. Pretenţia creştină este că acele zile nu au apus pe veci. Oul urmează să fie reaşezat pe raft – cel puţin în sensul că ceea ce a murit urmează să-şi recapete viaţa, probabil în sensul că universul anorganic urmează să fie reordonat. Fie că Oul din poveste nu va ajunge niciodată pe jos (fiind prins la jumătatea căderii de

mâini etern prezente), fie că atunci când ajunge pe sol va fi lipit la loc şi reaşezat pe un raft nou şi mai bun. După cum se cunoaşte, ştiinţa nu discerne „bidivii şi cavaleri" care pot „să lipească bietul Ou aşa cum era ieri". Dar nici nu trebuie să te aştepţi s-o facă. Ştiinţa se bazează pe observaţie: şi toate observaţiile noastre sunt observaţii despre Oul din poveste în plină cădere. Ele nu ajung nici la raftul de deasupra, nici pe podeaua de jos – cu atât mai puţin la Regele cu caii şi cavalerii lui grăbindu-se să vină la faţa locului.

Schimbarea la Faţă sau „Metamorfoza" lui Iisus este de asemenea, fără nicio îndoială, o întrezărire anticipatoare a ceva ce va să vină. El este văzut stând de vorbă cu doi dintre morţii din vechime. Schimbarea pe care a suferit-o propria-i formă omenească este descrisă ca o intensă luminozitate, o „albeaţă strălucitoare". O albeaţă asemănătoare îi caracterizează înfăţişarea la începutul Apocalipsei. Un amănunt destul de ciudat este că această strălucire sau albeaţă îi afecta atât veşmintele, cât şi trupul. Sf. Marcu menţionează veşmintele mai explicit decât faţa şi adaugă, cu inimitabila-i naivitate, că albul lor era „cum nu poate înălbi aşa pe pământ înălbitorul". Luat în sine, acest episod poartă toate semnele unei „vedenii", adică ale unei experienţe care, chiar dacă ar putea fi trimisă pe cale divină şi s-ar putea să reveleze un mare adevăr, nu este cu toate acestea, obiectiv vorbind, experienţa ce pare a fi. Dar dacă teoria „vedeniei" (sau a halucinaţiei sfinte) nu va acoperi apariţiile învierii, ar însemna doar să multiplicăm ipotezele pentru a o introduce aici. Nu ştim la ce fază sau trăsătură a Noii Creaţii se referă acest episod. S-ar putea să reprezinte o glorificare specială a umanităţii lui Cristos la un moment dat al istoriei ei (deoarece se poate vorbi de o istorie a ei),

ori s-ar putea să reveleze slava pe care acea umanitate o are întotdeauna în Noua ei Creaţie, s-ar putea chiar să reveleze o slavă pe care o vor moşteni toţi oamenii înviaţi. Nu ştim.

Trebuie să spunem într-adevăr foarte apăsat că noi ştim şi putem şti foarte puţin despre Noua Natură. Sarcina imaginaţiei aici nu e de a o prevedea, ci de a face loc, prin convocarea unui mare număr de posibilităţi, unui agnosticism mai aproape de completitudine şi mai circumspect. E util să reamintim că şi acum simţurile ce reacţionează la vibraţii diferite ne-ar îngădui să pătrundem în lumi cu totul noi ale experienţei, că un spaţiu multidimensional ar fi diferit, aproape dincolo de recunoaştere, de spaţiul pe care-l percepem acum, fără a fi totuşi discontinuu faţă de el; că timpul s-ar putea să nu fi fost totdeauna pentru noi aşa cum este acum, uniliniar şi ireversibil; că şi alte părţi ale Naturii s-ar putea să ne asculte cândva aşa cum face acum cortexul nostru. Este util nu pentru că ne-am putea aştepta ca aceste fantezii să ne ofere adevăruri pozitive despre Noua Creaţie, ci pentru că ele ne învaţă să nu limităm, în nesăbuinţa noastră, vigoarea şi varietatea noilor recolte pe care acest ogor vechi le-ar mai putea produce. Suntem obligaţi, aşadar, să credem că aproape tot ce ni se spune despre Noua Creaţie este metaforic. Nu însă chiar tot. Este tocmai punctul în care istorisirea învierii ne trage brusc înapoi ca un pripon. Apariţiile locale, mâncatul, atingerile, pretenţia de a fi corporal, toate acestea trebuie să fie realitate sau pură iluzie. Noua Natură este, în chipul cel mai tulburător, interconexată în unele puncte cu cea Veche. Din pricina noutăţii sale, trebuie să ne gândim la ea, în cea mai mare parte, metaforic, dar, din pricina interconexării parţiale, unele fapte ce ţin de ea pătrund în experienţa noastră

prezentă în toată factitatea lor literală – întocmai cum unele fapte referitoare la un organism sunt fapte anorganice, iar unele fapte referitoare la un corp tridimensional sunt fapte de geometrie liniară.

Chiar în afară de asta, simpla idee a unei Noi Naturi, a unei Naturi dincolo de Natură, a unei realităţi sistematice şi diversificate care e „supranaturală" în raport cu lumea celor cinci simţuri ale noastre de acum, dar „naturală" din propriul său punct de vedere, este profund şocantă pentru o anumită preconcepţie filosofică de care suferim cu toţii. Cred că la rădăcina ei se află Kant. Ea ar putea fi exprimată spunând că suntem pregătiţi să credem fie într-o realitate cu un singur etaj, fie într-o realitate cu două etaje, dar nu într-o realitate ca un zgârie-nori cu multe etaje. Suntem pregătiţi, pe de o parte, pentru acel soi de realitate în care cred naturaliştii. Aceasta e realitatea cu un singur etaj: Natura prezentă este tot ceea ce există. Suntem de asemenea pregătiţi pentru realitatea aşa cum o concepe „religia": o realitate cu parter (Natura) şi deasupra lui încă un etaj şi singurul – un Ceva etern, aspaţial, atemporal şi spiritual, despre care nu putem avea imagini şi care, dacă se înfăţişează cât de cât conştiinţei omeneşti, o face sub forma unei experienţe mistice care ne spulberă toate categoriile gândirii. Nepregătiţi suntem însă pentru ceva intermediar. Suntem încredinţaţi că primul pas dincolo de lumea experienţei noastre prezente trebuie să ducă fie nicăieri, fie în abisul orbitor al spiritualităţii nediferenţiate, în necondiţionat, în absolut. Iată de ce mulţi cred în Dumnezeu, dar nu pot crede în îngeri şi într-o lume angelică. Iată de ce mulţi cred în nemurire, dar nu pot crede în învierea trupului. Iată de ce panteismul este mai popular decât creştinismul şi de ce mulţi doresc un creştinism despuiat de minunile sale. Nu

pot să înţeleg acum – dar mi-o amintesc bine – convingerea pătimaşă cu care luam şi eu apărarea acestei prejudecăţi. Orice zvon despre etaje sau niveluri intermediare între Necondiţionat şi lumea revelată de simţurile noastre prezente îl respingeam fără judecată ca „mitologie”.

E totuşi foarte greu să găsim vreun temei raţional pentru dogma potrivit căreia realitatea trebuie să aibă nu mai mult de două niveluri. Nu putem avea, din natura cazului, nicio dovadă că Dumnezeu nu a creat niciodată şi nu va crea niciodată mai mult de un sistem. Fiecare dintre ele ar fi cel puţin extra-natural în raport cu toate celelalte, şi dacă vreunul dintre ele este mai concret, mai statornic, mai desăvârşit şi mai bogat decât altul, el va fi astfel faţă de acela supranatural. Iar un contact parţial între oricare două din ele nu le va anula individualitatea. Ar putea exista astfel Naturi peste Naturi stivuite una peste alta cât vrea Dumnezeu de sus, fiecare supranaturală în raport cu cea de sub ea şi subnaturală în raport cu cea de deasupra ei. Dar sensul profund al învăţăturii creştine este că trăim de fapt într-o situaţie încă şi mai complexă decât aceasta. O Natură nouă nu este doar creată, ci e creată dintr-una veche. Trăim în mijlocul tuturor anomaliilor, inconvenientelor, nădejdilor şi emoţiilor unei case în curs de reconstrucţie. Ceva este dat jos şi altceva se înalţă în locul său.

A accepta ideea etajelor intermediare – cum ne va obliga să facem, fără niciun echivoc, relatarea creştină, dacă nu este o falsitate – nu presupune nicidecum, firește, să ne pierdem capacitatea de sesizare spirituală a etajului de deasupra tuturora. Cu certitudine, dincolo de toate lumile, necondiţionat şi inimaginabil, depăşind gândirea discursivă, acolo se cască în eternitate Faptul ultim, izvorul tuturor celorlalte factităţi, adâncul arzător şi

nedimensionat al Vieţii Divine. La fel de cert, unirea cu acea viaţă în Filialitatea eternă a lui Cristos este, strict vorbind, singurul lucru ce merită o clipă de reflecţie. Şi în măsura în care asta este ceea ce înţelegi prin Cer, Natura divină a lui Cristos nu l-a părăsit niciodată şi, ca atare, nu s-a întors niciodată la el, iar natura Sa omenească nu s-a înălţat acolo în clipa înălţării, ci în fiecare clipă. În sensul acesta, niciun cuvânt din cele rostite de către spiritualişti nu va fi, să dea Dumnezeu, contestat vreodată de mine. Ceea ce nu vrea să însemne nicidecum că nu există şi alte adevăruri. Recunosc, şi o spun insistent, că Cristos nu poate fi „de-a dreapta lui Dumnezeu" altfel decât într-un sens metaforic. Admit şi insist că Cuvântul Etern, a doua Persoană a Treimii, nu poate fi niciodată şi nici nu a fost mărginit la un loc anume: mai degrabă toate locurile există în El. Consemnările spun însă că Cristos, slăvit, dar încă trupesc într-un anumit sens, s-a retras într-un mod de existenţă diferit după vreo şase săptămâni de la Răstignire şi că El „pregăteşte un loc" pentru noi. Afirmaţia din Sf. Marcu că El a şezut de-a dreapta lui Dumnezeu trebuie să fie luată ca o metaforă: era de fapt, chiar şi pentru autor, un citat poetic din Psalmul 110 (109). Dar afirmaţia că Forma sfântă s-a ridicat şi a dispărut nu îngăduie acelaşi tratament.

Ceea ce ne tulbură aici nu este numai afirmaţia propriu-zisă, ci ceea ce (suntem siguri) vrea să spună autorul prin ea. Admiţând că există Naturi diferite, niveluri de existenţă diferite, distincte, dar nu totdeauna discontinue – admiţând că Cristos s-a retras dintr-unul din ele către altul, că această retragere a Sa dintr-unul a fost în fapt primul pas în crearea de către El a celuilalt – ce ne-am putea aştepta oare la drept vorbind să vadă privitorii? Poate că simpla dispariţie instantanee ne-ar face să ne

simţim mai în largul nostru. O ruptură bruscă între nivelul perceptibil şi cel imperceptibil ne-ar intriga mai puţin decât o legătură, indiferent de ce fel. Dar dacă spectatorii spun că au văzut mai întâi o scurtă mişcare verticală, şi apoi o vagă luminozitate (asta înseamnă probabil „nor" în contextul acesta, ca şi în relatarea Schimbării la Faţă), după care nimic – avem oare vreun motiv ca să obiectăm? Ne dăm foarte bine seama că distanţa mai mare de la centrul acestei planete nu poate fi în sine echivalată cu sporul de putere sau beatitudine. Astfel însă nu facem decât să ne întrebăm de ce oare, dacă mişcarea nu are nicio legătură cu atare evenimente spirituale, nu are atunci nicio legătură cu ele.

Mişcarea (în toate direcţiile mai puţin una) de îndepărtare faţă de poziţia ocupată momentan de Pământul nostru mobil va fi cu siguranţă pentru noi o mişcare „ascendentă". A spune că trecerea lui Cristos la o nouă „Natură" ar putea să nu implice o asemenea mişcare sau chiar niciun fel de mişcare, în cadrul „Naturii" pe care o părăsea, este foarte arbitrar. Oriunde există trecere, există plecare, iar plecarea este un eveniment în regiunea din care îşi face plecarea călătorul. Toate acestea, în ipoteza că Cristos înălţat se află într-un spaţiu tridimensional. Dacă nu este vorba de acest fel de trup, iar spaţiul nu este acest fel de spaţiu, atunci suntem încă şi mai puţin calificaţi să spunem ce ar fi putut sau nu ar fi putut să vadă sau să simtă spectatorii acestui eveniment integral nou ca şi cum ar fi văzut. Nu se pune, firește, problema unui corp uman aşa cum îl ştim că există în spaţiul interstelar cunoscut nouă. Înălţarea ţine de o Nouă Natură. Discutăm numai despre cum anume ar putea arăta „îmbinarea" dintre Vechea Natură şi cea Nouă, în momentul precis al tranziţiei.

Dar ceea ce ne îngrijorează cu adevărat este convingerea că, orice am spune, autorii Noului Testament aveau în vedere ceva total diferit. Suntem siguri că ei credeau că-şi văzuseră învăţătorul plecând într-o călătorie către un „Cer" local, unde Dumnezeu şedea pe un tron şi unde mai era un tron ce-l aştepta pe El. Şi cred că într-un fel chiar asta gândeau. Şi cred că, din acest motiv, indiferent de ce anume văzuseră efectiv (percepţia senzorială, dacă riscăm o ipoteză, ar putea fi confuză într-o asemenea împrejurare), ei şi-o vor fi amintit sub forma unei mişcări verticale. Ceea ce nu trebuie să spunem este că ei au „confundat" „Cerul" local şi sala tronului celestă şi altele de acest gen cu Cerul „spiritual" al unirii cu Dumnezeu şi cu puterea şi fericirea supremă. Dumneavoastră şi cu mine am descâlcit treptat diferitele sensuri ale cuvântului Cer pe tot parcursul acestui capitol. S-ar cuveni să le trecem acum în revistă. Cer poate însemna (l) Viaţa Divină necondiţionată dincolo de toate lumile. (2) Fericita participare a unui spirit creat la această Viaţă. (3) întreaga Natură sau întregul sistem de condiţii în care spiritele sau sufletele omeneşti răscumpărate, păstrându-şi caracterul omenesc, se pot bucura de o asemenea participare integral şi pentru totdeauna. Acesta e Cerul pe care Cristos se duce ca să-l „pregătească" pentru noi. (4) Cerul fizic, bolta cerească, spaţiul în care se mişcă Pământul. Faptul ce ne permite să distingem aceste sensuri şi să le delimităm cu claritate nu e nicidecum o anumită puritate spirituală specială, ci împrejurarea că suntem moştenitorii a sute de ani de analiză logică: nu faptul că suntem fiii lui Avraam, ci faptul că suntem fiii lui Aristotel. Nu ne este îngăduit să presupunem că autorii Noului Testament au confundat Cerul în sensul al patrulea sau al treilea cu Cerul în sensul al doilea sau întâiul. Nu

poţi confunda o monedă de un half sovereign (o jumătate de liră) cu una de sixpence (şase pence) până când nu cunoşti sistemul monetar englez, adică până nu cunoşti deosebirea dintre ele[20]. În ideea lor despre Cer erau latente toate aceste accepţiuni care nu aşteptau decât să fie articulate într-o analiză ulterioară. Ei n-au avut niciodată în vedere numai cerul albastru sau doar un cer „spiritual”. Când îşi înălţau privirea către cerul albastru nu aveau nicio îndoială că acolo, de unde coborau lumina, căldura şi ploaia binecuvântată, se afla sălaşul lui Dumnezeu; dar, pe de altă parte, când concepeau pe cineva urcând către Cerul acela, nu se îndoiau nicio clipă că El se „înălţa” într-un sens pe care l-am putea numi „spiritual”. Perioada de literalism reală şi pernicioasă vine mult mai târziu, în Evul Mediu şi în secolul al XVII-lea, când s-au operat distincţii şi minţi greoaie au încercat să forţeze regruparea conceptelor pe căi greşite. Faptul că păstorii din Galileea nu puteau distinge ceea ce au văzut la înălţare de acel gen de înălţare care, prin însăşi natura sa, nu ar putea fi văzută vreodată, nu dovedeşte, pe de o parte, că erau aspirituali, dar nici, pe de alta, că nu au văzut nimic. Cineva care crede cu adevărat că „Raiul” este în bolta cerească poate să aibă în adâncul inimii o concepţie cu mult mai adevărată şi mai spirituală despre el decât numeroşi logicieni moderni care ar putea demonstra această eroare din câteva trăsături de condei, căci cine face voia Tatălui va cunoaşte învăţătura. Splendorile materiale irelevante din ideea unui asemenea om despre vederea lui Dumnezeu nu sunt câtuşi de puţin dăunătoare, deoarece ele nu există numai de dragul lor. Purificarea de asemenea imagini într-o idee creştină exclusiv teoretică nu

20 E vorba de sistemul monetar anterior celui actual, introdus la începutul anilor ’70, şi în care 1 liră sterlină e divizată în 100 de pence.

va fi de niciun folos dacă ele au fost izgonite numai de criticismul logic.

Trebuie să mergem însă ceva mai departe. Nu este o întâmplare că oamenii naivi, oricât de spirituali, amestecă ideile de Dumnezeu şi Rai cu cerul albastru. Este un fapt, nicidecum o ficţiune, că lumina şi căldura dătătoare de viaţă coboară din cer pe Pământ. Analogia dintre rolul cerului de a procrea şi cel al Pământului de a da naştere este întru totul întemeiată. Uriaşa boltă cerească este, dintre toate lucrurile percepute sensibil, cea mai asemănătoare cu infinitul. Şi când Dumnezeu a făcut spaţiul şi lumile ce se rotesc în spaţiu şi a înveşmântat lumea noastră în aer şi ne-a dat ochii şi închipuirile pe care le avem, El a ştiut ce avea să însemne cerul pentru noi. Şi de vreme ce nimica nu e întâmplător în lucrarea Sa, dacă a ştiut, a şi intenţionat. Nu putem şti dacă acesta nu a fost de fapt unul din principalele scopuri pentru care a fost creată Natura, şi încă şi mai puţin dacă aceasta nu a fost una din principalele raţiuni pentru care retragerea din lume a fost astfel făcută, încât să afecteze simţurile omeneşti ca o mişcare ascendentă. (O dispariţie în Pământ ar fi zămislit o religie total diferită.) Lăsându-şi minţile direct invadate de simbolismul cerului, fără a mai zăbovi să descopere printr-o analiză că este un simbol, cei vechi nu s-au înşelat total. Într-un anumit sens, ei s-au înşelat poate mai puţin decât noi.

Căci noi ne-am izbit de o dificultate de semn opus. Să mărturisim că probabil toţi creştinii acum în viaţă găsesc că e greu să reconcilieze cele două lucruri ce le-au fost spuse despre „cer” – şi anume, pe de o parte, o viaţă întru Cristos, o viziune a lui Dumnezeu, o închinare neîncetată şi, pe de altă parte, o viaţă corporală. Când ni se pare că suntem cel mai aproape de viziunea lui Dumnezeu în

această viaţă, trupul pare aproape irelevant. Şi dacă încercăm să ne concepem viaţa veşnică drept o viaţă în trup (orice fel de trup), tindem să descoperim că acelei abordări mistice pe care o considerăm (şi cred că pe drept cuvânt) ca fiind mai importantă i s-a substituit un vis difuz de paradisuri platonice şi grădini ale Hesperidelor. Dar dacă acea discrepanţă ar fi definitivă, ar rezulta atunci că Dumnezeu a greşit de la bun început când ne-a introdus sufletele în ordinea naturală. Suntem obligaţi să conchidem că însăşi discrepanţa aceasta este tocmai una din dezordinile pe care vine să le vindece Noua Creaţie. Faptul că trupul, locul, locomoţia şi timpul par acum irelevante faţă de orizonturile cele mai înalte ale vieţii spirituale (ca faptul că ne socotim trupurile ca fiind „grosolane") este un simptom. Spiritul şi Natura se ceartă în noi, iată maladia noastră. Nimic din ce ne stă încă în putinţă nu ne îngăduie să ne imaginăm că ne-o putem vindeca total. Avem unele semne şi vagi indicii: în Sacramente, în utilizarea imagisticii sensibile de către marii poeţi, în cele mai desăvârşite momente ale dragostei sexuale, în experienţele noastre privitoare la frumuseţea terestră. Dar vindecarea completă este categoric dincolo de concepţiile noastre prezente. Misticii au ajuns până acum în contemplarea lui Dumnezeu la punctul în care simţurile sunt eliminate; punctul următor, când ele vor fi puse iar la loc, nu a fost atins (după ştiinţa mea) de absolut nimeni. Destinul omului răscumpărat nu e inimaginabil în mai mică, ci în mai mare măsură decât ne-ar face să presupunem misticismul – din cauză că este plin de elemente semiimaginabile pe care nu le putem admite în prezent fără a-i distruge caracterul esenţial.

Mai trebuie atins încă un punct pentru că, deşi am păstrat tăcerea asupra lui, el nu e mai puţin prezent în

mintea cititorilor. Litera şi spiritul Scripturii şi ale întregului creştinism ne interzic să presupunem că viaţa din Noua Creaţie va fi o viaţă sexuală, ceea ce ne reduce imaginaţia la alternativa sterilizantă a unor trupuri care sunt de nerecunoscut ca trupuri omeneşti sau a unei abstinenţe perpetue. În ceea ce priveşte abstinenţa, cred că perspectiva noastră actuală ar putea fi asemănătoare cu aceea a unui băieţaş care, auzind că actul sexual este cea mai înaltă plăcere trupească, te-ar întreba numaidecât dacă mănânci şi ciocolată în acelaşi timp. La răspunsul negativ primit, el ar putea privi absenţa ciocolatei ca principala caracteristică a sexualităţii. Zadarnic i-ai spune că motivul pentru care, în extazurile lor carnale, îndrăgostiţii nu se sinchisesc de ciocolată, este faptul că au ceva mai bun de făcut decât asta. Băiatul cunoaşte ciocolata, dar nu cunoaşte lucrul pozitiv care o exclude. Şi noi ne aflăm în aceeaşi poziţie. Cunoaştem viaţa sexuală, dar nu cunoaştem, altfel decât în viziuni fugitive, celălalt lucru care, în Cer, nu va mai lăsa loc pentru ea. Aşa se face că, acolo unde ne aşteaptă abundenţa, noi anticipăm abstinenţa. Respingând ideea că viaţa sexuală, aşa cum o înţelegem acum, mai face parte din fericirea supremă, nu e nevoie, desigur, să presupunem că va dispărea şi deosebirea dintre sexe. Ceea ce nu mai este necesar în scopuri biologice s-ar putea să supravieţuiască de dragul splendorii. Sexualitatea este deopotrivă instrumentul virginităţii şi al virtuţii conjugale; nici bărbaţilor, nici femeilor nu li se va cere să lepede armele pe care le-au folosit cu succes, învinşii şi fugarii îşi aruncă săbiile. Învingătorii şi le vârâ însă în teacă, păstrându-şi-le. Pentru viaţa cerească, „transsexuală” ar fi un termen mai nimerit decât „asexuală”.

Îmi dau foarte bine seama că acest ultim paragraf ar

putea să li se pară multor cititori nefericit, iar câtorva chiar comic. Dar însăşi această senzaţie de comic, trebuie să repet cu insistenţă, constituie simptomul înstrăinării noastre, ca spirite, de Natură şi al înstrăinării noastre, ca animale, de Spirit. Întreaga concepţie a Noii Creaţii presupune credinţa că această înstrăinare va fi vindecată. Şi de aici va decurge o consecinţă curioasă. Tipul arhaic de gândire care nu putea distinge cu claritate „Cerul" spiritual [Raiul, n.t.] de cer este, din punctul nostru de vedere, un tip confuz de gândire. Dar în acelaşi timp el e similar, anticipându-l, cu un tip de gândire care într-o bună zi va fi adevărat. Acea modalitate arhaică de gândire va deveni pur şi simplu modalitatea corectă atunci când Natura şi Spiritul vor fi pe deplin armonizate – atunci când Spiritul va călări Natura în chip atât de desăvârşit, încât amândoi vor alcătui un Centaur mai degrabă decât un cavaler călare. Nu vreau să spun neapărat că suprapunerea Cerului [Raiului] cu cerul se va dovedi, în speţă, că este prin excelenţă adevărată, ci că acea suprapunere anume va reflecta corect realitatea ce va exista atunci. Nu va mai fi loc să introducem între Spirit şi Natură nici cea mai fină lamă de brici a gândirii. Toate stările de lucruri din Noua Natură vor constitui expresia desăvârşită a unei stări spirituale, şi toate stările spirituale vor fi elemente informante şi inflorescenţe ale stărilor de lucruri, raportul dintre ele fiind comparabil cu cel dintre parfum şi o floare sau dintre „spiritul" marii poezii şi forma ei. Există astfel în istoria gândirii omeneşti, ca şi în celelalte domenii, o schemă întemeiată pe moarte şi renaştere. Vechea gândire, bogat imaginativă, care încă mai supravieţuieşte în Platon, trebuie să se supună procesului cvasiletal, dar indispensabil, al analizei logice: natura şi spiritul, materia şi sufletul, faptul şi mitul,

literalul şi metaforicul trebuie să fie din ce în ce mai tranşant separate, până când finalmente se vor confrunta un univers pur matematic şi un spirit pur subiectiv, despărţit de o prăpastie de netrecut. Dar şi din această coborâre, dacă e de conceput ca şi ea să supravieţuiască, trebuie să existe o reurcare, iar doctrina creştină o asigură. Cei care vor ajunge la resurecţia preamărită vor vedea oasele uscate înveşmântate iarăşi în carne, faptul şi mitul realipite, literalul şi metaforicul avântându-se împreună.

Remarca atât de deseori făcută că „Cerul este o stare sufletească" stă mărturie pentru această fază hibernală şi cvasiletală a procesului pe care o trăim în prezent. Implicaţia este că dacă Cerul [Raiul] este o stare sufletească – sau, mai bine spus, o stare de spirit – atunci trebuie cu necesitate să fie doar o stare de spirit sau, cel puţin, că orice altceva, dacă ar fi adăugat acelei stări de spirit, ar fi irelevant. Iată ce ar spune toate marile religii cu excepţia creştinismului. Dar învăţătura creştină, afirmând că Dumnezeu a făcut lumea şi a numit-o bună, arată că Natura sau mediul înconjurător nu poate fi pur şi simplu irelevantă în raport cu fericirea spirituală în general, oricât de mare ar fi distanţa de care ar putea să fi fost separate într-o Natură particulară în perioada ei de dependenţă. Predicând învierea trupului, ea ne învaţă că Cerul [Raiul] nu e doar o stare de spirit, ci deopotrivă o stare a trupului, şi prin urmare o stare a Naturii ca totalitate. Cristos, e drept, le-a spus celor ce-L ascultau că împărăţia Cerurilor este „în „sau „printre" ei. Dar cei ce-L ascultau nu erau numai într-o „stare sufletească". Planeta creată de El se afla sub picioarele lor, soarele Lui deasupra capetelor lor, sângele şi plămânii şi măruntaiele funcţionau în corpurile inventate de El, fotonii şi undele sonore

concepute de El îi binecuvântau cu vederea chipului Său omenesc şi cu sunetul glasului Său. Nu ne aflăm niciodată numai într-o stare sufletească. Rugăciunea şi meditaţia întreprinse pe vânt turbat sau pe vreme însorită, în ceasul de vioiciune al dimineţii sau în cel de resemnare al serii, la tinereţe sau la bătrâneţe, la ceas de sănătate sau de boală pot fi deopotrivă, dar sunt în chip diferit, binecuvântate. Încă din viaţa aceasta prezentă am văzut cu toţii felul în care Dumnezeu poate aduna toate aparenţele contrarietăţi întru faptul spiritual, făcând ca ele să joace un rol nu lipsit de importanţă în transformarea binecuvântării din acel moment într-o binecuvântare specială – aşa cum focul poate arde în egală măsură cărbuni şi lemne, un foc de lemne fiind însă diferit de unul de cărbuni. Creştinismul nu ne învaţă să dorim o eliberare totală de acest factor ambiental. Dorim, ca Sf. Pavel, nu să fim dezbrăcaţi, ci îmbrăcaţi din nou, dorim să găsim nu pretutindeni-şiniciundele amorf, ci pământul făgăduinţei, acea Natură ce va fi totdeauna şi în chip desăvârşit – aşa cum Natura prezentă este parţial şi intermitent – instrumentul muzicii care se va înălţa atunci între Cristos şi noi.

Şi la ce bun, mă veţi întreba dumneavoastră, toate astea? Oare asemenea idei nu doar ne înflăcărează, distrăgându-ne de la lucrurile mai nemijlocite şi mai sigure, precum iubirea de Dumnezeu şi de aproapele, purtarea crucii celei de toate zilele? Dacă dumneavoastră credeţi că vă distrag în asemenea măsură, nici nu vă mai gândiţi la ele. Sunt absolut de acord că pentru dumneavoastră sau pentru mine e de mai mare însemnătate astăzi să ne reprimăm tentaţia unei batjocuri sau să ne exprimăm un gând de iubire la adresa unui duşman decât să ştim toate câte le ştiu îngerii şi arhanghelii despre tainele Noii Creaţii. Scriu acestea nu

pentru că sunt cele mai importante, ci pentru că lucrarea de faţă se ocupă de miracole. După titlu nu vă puteaţi aştepta la o carte de devoţiune sau de teologie ascetică. Totuşi, nu voi putea spune că lucrurile pe care le-am discutat în cele câteva pagini anterioare sunt lipsite de însemnătate pentru practica vieţii creştine. Deoarece bănuiesc că ideea noastră despre Cer [Rai] ca simplă stare sufletească nu este lipsită de legătură cu faptul că virtutea specific creştină a Speranţei a devenit în vremea noastră atât de lâncedă. Acolo unde părinţii noştri, scrutând viitorul, vedeau pâlpâiri de aur, noi vedem numai ceaţa, albă, inexpresivă, rece şi în veci nemişcătoare.

Gândul aflat îndărătul întregii spiritualităţi negative este cu adevărat unul interzis creştinilor. Ei, dintre toţi oamenii, trebuie să nu conceapă bucuria şi valoarea spirituală ca pe nişte lucruri care au nevoie să fie salvate sau protejate cu gingăşie de timp şi loc, de materie şi simţuri. Dumnezeul lor este Dumnezeul grâului, al untdelemnului şi al vinului. El e Creatorul bucuros. El a ajuns să se întrupeze. Au fost instituite sacramentele. Anumite daruri spirituale ne sunt oferite numai cu condiţia de a săvârşi anumite acte corporale. După toate acestea nu trebuie să mai avem dubii în privinţa intenţiei Sale. A ne retrage de la tot ceea ce poate fi numit Natură într-o spiritualitate negativă este ca şi cum am fugi de cai în loc de a învăţa să-i călărim. În condiţia noastră prezentă de pelerini există suficient spaţiu (chiar mai mult decât ar fi pe placul majorităţii dintre noi) pentru abstinenţă, renunţare şi mortificare a dorinţelor noastre fireşti. Gândul din spatele oricărei forme de ascetism trebuie să fie însă: „Cine oare ne va încredinţa adevărata bogăţie dacă nu ni se poate încredinţa nici măcar bogăţia pieritoare?” Cine oare îmi va încredinţa un trup duhovnicesc atâta vreme cât

eu nu pot stăpâni nici măcar un trup pământesc? Trupurile mici şi pieritoare pe care le avem acum ne-au fost dăruite aşa cum şcolarilor li se dau poneii. Trebuie să învăţăm să conducem, nu pentru că într-o bună zi am scăpa cu totul de cai, ci pentru că într-o bună zi s-ar putea să călărim pe deşeuate, neînfricaţi şi voioşi, pe acei bidivii incomparabil mai mari, pe caii aceia înaripaţi, strălucitori, de pasul cărora se cutremură lumea şi care ne aşteaptă poate chiar acum cu nerăbdare, bătând din copite şi sforăind pe nări, în grajdurile împăratului. Nu că galopul ar fi lipsit de orice valoare dacă nu ar fi un galop împreună cu împăratul, dar cum altfel – de vreme ce El şi-a rezervat propriul armăsar – L-am putea însoţi?

(Nt.)

XVII. Epilog

„Daci laşi un lucru în pace, îl laşi într-un torent de schimbare.

Dacă laşi în pace un stâlp alb, curând el va deveni un stâlp negru.*

G. K. CHESTERTON, Orthodoxy

Lucrarea mea ia sfârşit aici. Dacă, după lectura ei, vă hotărâţi să studiaţi singuri mărturia istorică, începeţi cu Noul Testament, şi nu cu cărţile despre el. Dacă nu ştiţi greceşte, abordaţi-l într-o bună traducere modernă. Cea a lui Moffat este probabil cea mai bună; este bună şi versiunea monseniorului Knox. Eu unul nu recomand versiunea în engleza de bază. Şi când treceţi de la Noul Testament la învăţaţii moderni, nu uitaţi că veţi fi printre ei ca oaia printre lupi. Ipoteze naturaliste, formulări interogative aşa cum am notat încă de la prima pagină a cărţii de faţă vă vor asalta din toate părţile – chiar dinspre condeiele clericilor. Asta nu înseamnă (aşa cum eram tentat cândva să bănuiesc) că aceşti clerici sunt apostaţi

deghizaţi care exploatează în mod deliberat poziţia şi mijloacele de trai ce le sunt asigurate de către Biserica creştină pentru a submina creştinismul. Fenomenul îşi are parţial originea în ceea ce am putea numi o „reminiscenţă”. Toţi avem naturalismul în sânge şi nici chiar convertirea nu ne curăţă brusc sistemul de infecţie. De îndată ce vigilenţa ni se relaxează, prezumţiile lui ne reinvadează mintea. Şi în parte, procedeul acestor învăţaţi ia naştere dintr-un sentiment care pledează în mare măsură în favoarea lor şi care este într-adevăr onorabil, ba chiar de-a dreptul quijotesc. Sunt dornici să-i acorde duşmanului toate avantajele pe care le-ar putea pretinde sub cuvânt de imparţialitate. Ei îşi fac astfel o metodă din eliminarea supranaturalului ori de câte ori le este fie şi vag posibil, din suprasolicitarea explicaţiei naturale până la limita rezistenţei, înainte de a admite şi cea mai neînsemnată sugestie de miracol. Exact în acelaşi spirit, unii examinatori tind să supranoteze pe orice candidat ale cărui opinii şi caracter, aşa cum îi sunt revelate de lucrare, li se par revoltătoare. Ne este atât de teamă ca antipatia faţă de un om să nu ne ducă la incorectitudine, încât suntem în stare să închidem ochii şi să-l tratăm excesiv de amabil. Mulţi savanţi creştini din zilele noastre au închis astfel ochii dintr-un motiv asemănător.

Când folosiţi cărţile unor asemenea persoane trebuie, aşadar, să fiţi într-o stare de continuă alarmă. Trebuie să vă cultivaţi un nas ca de copoi ca să puteţi lua, în argumentare, urma acelor paşi ce depind nu de cunoştinţele istorice şi lingvistice, ci de ipoteza nemărturisită că miracolele sunt imposibile, improbabile şi improprii. Ceea ce înseamnă că trebuie realmente să vă reeducaţi: trebuie să trudiţi din greu şi cu consecvenţă pentru a vă eradica din minte tot acel tip de gândire în

care am fost crescuţi cu toţii. E tocmai tipul de gândire care, sub diverse măşti, ne-a fost adversar pe tot parcursul cărţii de faţă. Tehnic vorbind, aceasta poartă numele de monism, dar poate că cititorul nespecialist mă va înţelege cel mai bine dacă îl vom numi totism. Prin acesta înţeleg credinţa că „totul” – sau „spectacolul total” – trebuie să fie autoexistent, trebuie să fie mai important decât orice lucru particular şi trebuie să conţină toate lucrurile particulare în aşa fel încât să nu poată fi de fapt foarte diferite unele de altele – astfel încât ele să nu fie „câte unul”, ci unul. Astfel, dacă pleacă de la Dumnezeu, „totistul” devine panteist: nu trebuie să existe nimic care să nu fie Dumnezeu. Dacă pleacă de la Natură, el devine naturalist: nu trebuie să existe nimic care să nu fie Natură. El crede că, pe termen lung, totul este „numai” precursor, dezvoltare, caz, deghizare sau vestigiu al tuturor celorlalte. Sunt convins că această filosofie este profund neadevărată. Unul dintre moderni a spus că realitatea este „incorigibil plurală”. Cred că nu are dreptate. Toate lucrurile provin din Unul. Toate lucrurile sunt legate între ele – legate în moduri diferite şi complicate. Dar ele nu sunt unul. Cuvântul „tot” ar trebui să însemne pur şi simplu totalul (un total la care s-ar putea ajunge, dacă am avea cunoştinţe suficiente, prin enumerare) tuturor lucrurilor care există la un moment dat. Nu trebuie sub niciun motiv să fie scris mental cu iniţială majusculă, nu trebuie sub niciun motiv (sub influenţa gândirii figurative) să fie transformat într-un soi de bazin în care se cufundă lucrurile particulare şi nici chiar într-un cozonac în care ele ar juca rolul stafidelor. Lucrurile reale sunt tăioase, protuberante, complicate şi distincte. Totismul este familiar minţilor noastre din cauză că el reprezintă filosofia naturală a unei epoci totalitare, masificante,

înregimentate. Iată de ce trebuie să fim perpetuu vigilenţi când e vorba de el.

Şi totuşi… şi totuşi… de acest şi totuşi mă tem mai mult decât de orice argument pozitiv împotriva miracolelor: revenirea aceea insidioasă şi periodică a viziunii tale obişnuite de îndată ce închizi cartea şi în jurul tău se reafirmă cei patru pereţi familiari şi zgomotele familiare ale străzii. Probabil că (dacă pot îndrăzni să sper atât de mult) în timpul lecturii ai fost împins uneori, ţi-ai simţit inima răscolită de vechi aspiraţii şi temeri, ai ajuns pesemne aproape în pragul credinţei – dar acum? Nu. Pur şi simplu nu merge. Iată obişnuitul, iată lumea „reală” înconjurându-te din nou. Visul se sfârşeşte, aşa cum s-au sfârşit întotdeauna şi toate celelalte vise asemănătoare. Nu doar o dată în viaţă ai mai auzit o poveste ciudată, ai mai citit vreo carte curioasă, ai văzut sau ţi-ai închipuit că ai mai văzut ceva ieşit din comun, ai mai fost încercat de cine ştie ce speranţă sau groază nebunească, dar totul s-a terminat întotdeauna la fel. Şi totdeauna te-ai mirat cum de-ai putut să nădăjduieşti, fie şi preţ de o clipă, că s-ar putea să nu se termine. Fiindcă acea „lume reală”, când te întorceai la ea, ţi se arăta atât de incontestabilă. Desigur că povestea ciudată a fost falsă, desigur că glasul a fost de fapt subiectiv, desigur că aparenta minune a fost o coincidenţă. Te simţi ruşinat că ai avut slăbiciunea să gândeşti altfel: te simţi ruşinat, uşurat, amuzat, dezamăgit şi furios totodată. Ar fi trebuit să ştii că, după cum spune Arnold, „Nu se întâmplă minuni”.

Am doar două lucruri de spus despre această stare sufletească. Mai întâi că ea este tocmai unul din acele contraatacuri ale Naturii pe care, după teoria mea, ar fi trebuit să le anticipezi. Gândirea raţională nu are niciun punct de sprijin în simpla ta conştiinţă naturală cu

excepţia a ceea ce dobândeşte şi păstrează prin cucerire. În clipa în care gândirea raţională încetează, imaginaţia, habitudinea mentală, temperamentul şi „spiritul vremii” pun iarăşi stăpânire pe tine. Gândurile noi, până când devin la rândul lor obişnuite, îţi vor afecta conştiinţa ca totalitate doar atâta timp cât le vei întreţine efectiv. E suficient ca raţiunea să aţipească în post pentru ca patrulele Naturii să-şi înceapă instantaneu infiltrarea. Prin urmare, dacă acestor contraargumente împotriva miracolului trebuie să li se acorde toată atenţia (căci, dacă greşesc, cu cât sunt mai curând combătut, cu atât mai bine nu numai pentru dumneavoastră, ci şi pentru mine), simpla revenire a minţii înapoi la viziunea ei obişnuită trebuie trecută cu vederea. Nu numai în investigaţia de faţă, ci în toate. Aceeaşi cameră familiară, reafirmându-se în momentul când închizi cartea, poate face ca şi alte lucruri în afară de miracole să pară incredibile. Dacă această carte v-ar fi spus că sfârşitul civilizaţiei este iminent, că sunteţi ţinuţi în scaun de curbura spaţiului sau chiar că sunteţi cu susul în jos în raport cu Australia, asemenea afirmaţii ar putea să vi se pară tot ireale în timp ce căscaţi şi vă pregătiţi să vă duceţi la culcare. Am descoperit că până şi un adevăr simplu (de exemplu că mâna mea, mâna aceasta aşezată acum pe carte, va fi într-o bună zi mâna unui schelet) e deosebit de neconvingător într-o asemenea clipă. „Percepţiilecredinţă”, după cum le numeşte dr. Richards, nu urmează raţiunea decât printr-o îndelungată educaţie: ele urmează Natura, urmează făgaşurile deja existente în minte. Nici cea mai fermă convingere teoretică în favoarea materialismului nu-l va putea opri pe un anumit tip de om, în anumite condiţii, să se sperie de fantome. Nici cea mai fermă convingere teoretică în favoarea miracolelor nu-l va putea opri pe un anumit tip de

om, în alte condiţii, să simtă o certitudine apăsătoare, de neînlăturat că niciodată nu se pot produce miracole. Dar sentimentele unui om obosit şi nervos, obligat pe neaşteptate să petreacă o noapte într-o casă de ţară vastă şi pustie la capătul unei călătorii în timpul căreia a citit o poveste cu fantome, nu constituie o dovadă că există fantome. Sentimentele tale în acest moment nu constituie o dovadă că nu se pot produce miracole.

Al doilea lucru e următorul. Ai probabil perfectă dreptate să crezi că nu vei asista niciodată la săvârşirea unei minuni; ai probabil la fel de multă dreptate să crezi că a existat o explicaţie naturală a tuturor întâmplărilor din trecutul tău care păreau, la prima vedere, „ciudate” sau „curioase”. Dumnezeu nu presară la întâmplare miracole în Natură ca dintr-o piperniţă. Ele se produc în împrejurări excepţionale, sunt întâlnite în marii ganglioni ai istoriei – nu ai istoriei politice sau sociale, ci ai acelei istorii spirituale care nu poate fi pe deplin cunoscută de către oameni. Dacă nu se întâmplă ca propria ta viaţă să se desfăşoare lângă unul dintre aceşti mari ganglioni, cum poţi oare trage nădejde să asişti la un miracol? Ar fi altceva dacă am fi misionari eroici, apostoli sau martiri. Dar de ce tu sau eu? Dacă nu locuieşti lângă o cale ferată, nu vei vedea trenurile trecându-ţi pe sub fereastră. Cât e oare de probabil ca tu sau eu să fim prezenţi când se semnează un tratat de pace, când se face o mare descoperire ştiinţifică sau când se sinucide un dictator? Este încă şi mai puţin probabil să asistăm la săvârşirea unui miracol. Şi, dacă înţelegem bine, nici nu am fi dornici să o facem. „Miracole nu vede poate decât mizeria”. Miracolele şi martiriile tind să se înmănuncheze în jurul aceloraşi zone ale istoriei – zone pe care, fireşte, nu am dori să le frecventăm. Nu cereţi, vă sfătuiesc în mod

călduros, nicio dovadă oculară decât dacă sunteţi deja absolut siguri că nu se întrevede niciuna.

ANEXA A. Despre cuvintele „spirit” şi „spiritual”.

Cititorul trebuie să fie prevenit că unghiul din care este abordat omul în capitolul IV este total diferit de cel indicat într-un tratat mistic sau practic despre viaţa spirituală. Tipul de analiză pe care-l aplici oricărui lucru complex depinde de scopul pe care-l ai în vedere. Astfel, într-o societate distincţiile importante, dintr-un punct de vedere, ar fi cele dintre bărbat şi femeie, copii şi adulţi şi altele asemănătoare. Din alt punct de vedere, distincţiile importante ar fi acelea dintre conducători şi conduşi. Dintr-un al treilea punct de vedere, cele mai importante ar putea fi distincţiile de clasă sau ocupaţie. Toate aceste diferite analize ar putea fi la fel de corecte, dar ele ar fi utile în diferite scopuri. Când cercetăm omul ca dovadă a faptului că această Natură spaţio-temporală nu este singurul lucru existent, distincţia importantă este cea dintre partea din om care aparţine acestei Naturi spaţio-temporale şi cea care nu-i aparţine sau, dacă preferaţi, dintre acele fenomene ale omenirii care sunt rigid interconexate cu toate celelalte evenimente din acest spaţiu şi timp şi cele care au o anumită independenţă. Aceste două părţi ale unui om pot fi pe drept cuvânt numite naturală şi supranaturală: numind-o pe cea de-a doua „supranaturală”, vrem să spunem că există ceva ce invadează sau este adăugat marelui eveniment spaţio-temporal interconexat, în loc să provină doar din el. În schimb, această parte „supranaturală” este şi ea o fiinţă creată – un lucru căruia Fiinţa Absolută i-a dat viaţă şi totodată un anumit caracter sau „natură”. Am putea spune prin urmare că în timp ce e „supranatural” în raport cu această Natură (acest eveniment complex în spaţiu şi

timp), el este, în alt sens, „natural”, adică este un specimen sau o clasă de lucruri pe care Dumnezeu le creează în mod normal după un tipar stabil.

Există însă un sens în care viaţa acestei părţi poate deveni absolut supranaturală, adică nu dincolo de această Natură, ci dincolo de oricare Natură, în sensul că ea poate realiza un tip de viaţă ce nu a putut fi dată niciodată nici unei fiinţe create în simpla sa creaţie. Distincţia va deveni poate mai clară dacă o considerăm nu în raport cu oamenii, ci cu îngerii. (Aici nu contează dacă cititorul crede sau nu în îngeri. îi utilizez numai pentru a face ideea mai clară.) Toţi îngerii, atât cei „buni”, cât şi cei răi sau „căzuţi” pe care îi numim diavoli, sunt deopotrivă „supranaturali” în raport cu această Natură spaţio-temporală, adică ei sunt în exteriorul ei şi au puteri şi un mod de existenţă pe care ea nu le-ar putea furniza. Îngerii cei buni duc însă o viaţă care e supranaturală şi în alt sens. Cu alte cuvinte, ei şi-au înapoiat lui Dumnezeu, din propria lor voinţă liberă, în iubire, „naturile” pe care El li le-a dat atunci când i-a creat. Toate creaturile trăiesc, firește, dintru Dumnezeu în sensul că El le-a făcut şi în orice moment le ţine în viaţă. Există însă şi alt tip superior de „viaţă dintru Dumnezeu” care poate fi dat numai unei creaturi care i se supune în mod voluntar. Îngerii cei buni au această viaţă, pe când îngerii cei răi nu, iar ea este absolut supranaturală deoarece nicio creatură din nicio lume nu o poate avea prin simplul fapt că este genul de creatură care este.

Aşa cum e cu îngerii este şi cu noi. Partea raţională din fiecare om este supranaturală în sensul relativ – în acelaşi sens în care atât îngerii, cât şi diavolii sunt supranaturali. Dar dacă ea este, aşa cum spun teologii, „născută din nou”, dacă se abandonează iarăşi lui

Dumnezeu întru Cristos, va avea atunci o viaţă care este absolut supranaturală, care nu e câtuşi de puţin creată, ci zămislită, deoarece creatura împărtăşeşte atunci viaţa zămislită a Celei de-a doua Persoane a Dumnezeirii.

Când scriitorii mistici vorbesc despre „viaţa spirituală” – şi adeseori când vorbesc despre „viaţa supranaturală”, sau când eu însumi, în altă carte, am vorbit despre Zoe – ei înţeleg această viaţă absolut supranaturală ce nu poate fi dată nici unei creaturi pur şi simplu prin crearea ei, ci pe care toate creaturile raţionale o pot avea supunându-se voluntar vieţii lui Cristos. Se produce însă o mare confuzie din pricina faptului că în numeroase cărţi cuvintele „spirit” şi „spiritual” sunt folosite pentru a semnifica şi elementul relativ supranatural din om, elementul exterior acestei Naturi care îi este, aşa zicând, „distribuit” sau înmânat prin simplul fapt de a fi creat ca om.

Va fi poate util să facem o listă a sensului în care sunt sau au fost utilizate în limba engleză cuvintele spirit, spirits şi spiritual.

1. Sensul chimic, de exemplu „Spirits evaporate very quickly” [„Alcoolul sau *spirtul* se evaporează foarte repede”, n. t.].

2. Sensul medical (azi învechit). Doctorii mai vechi credeau în anumite fluide extrem de fine din corpul uman care erau numite *the spirits* [„spiritele”, n. t.]. Din punctul de vedere al ştiinţei medicale, sensul acesta a fost de mult abandonat, dar el stă la originea unor expresii pe care încă le mai folosim, ca de pildă când spunem că suntem *în high spirits* sau *în low spirits* [„foarte bine dispus” sau „foarte prost dispus”, n. î.] sau când spunem că un cal este spirited [„aprig”, n. t.] sau că un băiat e full of animal spirits [„plin de vitalitate”, n…}.

3. Spiritual este utilizat adeseori pentru a semnifica doar contrarul lui *bodily* sau *material* [„corporal” sau „material”, n. t.]. Astfel, tot ceea ce este imaterial în om (emoţii, pasiuni, memorie etc.) este numit deseori „spiritual”. E foarte important să amintim că ceea ce este spiritual în această accepţiune nu e cu necesitate bun. Simplul fapt al imaterialităţii nu comportă nicio calitate superioară în sine. Lucrurile imateriale pot fi, ca şi lucrurile materiale, bune sau rele sau indiferente.

4. Unii utilizează „spirit” pentru a numi acel element relativ supranatural care e dat fiecărui om când se naşte – elementul raţional. Acesta e, cred eu, cel mai util mod de utilizare a cuvântului. Şi în acest caz important este să realizăm că ceea ce e „spiritual” nu e cu necesitate bun. Un Spirit (în acest sens) poate fi la fel de bine cel mai bun sau cel mai rău dintre lucrurile create. Explicaţia este că omul e, în acest sens, un animal spiritual care poate deveni ori fiu al lui Dumnezeu, ori diavol.

5. În sfârşit, autorii creştini utilizează spirit şi spiritual [„duh” şi „duhovnicesc”, n. t.] pentru a numi viaţa care ia naştere în astfel de fiinţe raţionale atunci când ele se supun voluntar milei divine şi devin fii ai Tatălui Ceresc întru Cristos. Numai în acest sens se poate spune că „spiritual” este totdeauna bun.

Este oţios să deplângem faptul că cuvintele au mai multe sensuri. Limba este un lucru viu şi cuvintele sunt ţinute să producă noi sensuri aşa cum un copac dă ramuri noi. Nu e doar un dezavantaj, deoarece în actul de degajare a acestor sensuri învăţăm despre lucrurile implicate, cunoştinţe peste care altminteri am fi putut trece cu vederea. Dezastruos e însă faptul că orice cuvânt îşi poate schimba sensul în cursul unei discuţii fără ca noi să ne dăm seama de schimbare. De aceea, în interirorul

discuţiei de faţă, ar fi util să le dăm nume diferite celor trei lucruri care sunt înţelese prin cuvântul Spirit în al treilea, al patrulea şi al cincilea sens. Astfel, pentru al treilea sens, un cuvânt nimerit ar fi „suflet” şi adjectivul care i s-ar potrivi ar fi „psihologic”. Pentru sensul al patrulea ar trebui să reţinem cuvintele „spirit” şi „spiritual”. Pentru al cincilea sens cel mai bun adjectiv ar fi „regenerat”, dar nu există niciun substantiv foarte adecvat[21]. Şi împrejurarea aceasta e poate semnificativă, fiindcă lucrul despre care vorbim nu este (ca în cazul lui suflet şi spirit) o parte sau un element din om, ci o redirecţionare şi o revitalizare ale tuturor părţilor sau elementelor. Ca atare, într-un sens nu există nimic mai mult într-un om regenerat decât într-un om neregenerat, întocmai cum într-un om care merge în direcţia cea bună nu e nimic mai mult decât într-unul care merge în direcţia greşită. În alt sens, s-ar putea spune însă că omul regenerat e total diferit de cel neregenerat, deoarece viaţa regenerată, Cristos care este prezent într-însul, transformă fiecare parte din el: spiritul, sufletul şi trupul lui vor fi renăscute întru ea. Astfel, dacă viaţa regenerată nu este o parte din om, faptul se explică în mare măsură prin aceea că o dată ce îşi face apariţia ea nu poate dăinui până când nu devine întregul om. Ea nu este separată de niciuna dintre părţi aşa cum acestea sunt separate una de alta. Viaţa „spiritului” (în al patrulea sens) este într-un fel izolată de viaţa sufletului: omul pur raţional şi moral care încearcă să trăiască integral prin spiritul său creat se vede silit să-şi trateze pasiunile şi fanteziile sufletului ca pe nişte simpli duşmani ce trebuie distruşi sau întemniţaţi. Dar omul regenerat îşi va găsi sufletul

21 Din cauză că „spiritul” în acest sens este identic cu Omul cel Nou (Cristos prezent în fiecare creştin desăvîrşit), unii teologi latini îl numesc pur şi simplu Novitas a noastră, adică „noutatea” noastră.

armonizat în cele din urmă cu spiritul său prin viaţa lui Cristos care este în el. De aceea cred creştinii în resurecţia trupului, în timp ce filosofii antici privesc trupul ca pe un adevărat obstacol. Şi este poate aici o lege universală: cu cât ne înălţăm mai mult, cu atât putem să coborâm mai jos. Omul este un turn în care diferitele etaje nu sunt accesibile de la unul la altul, ci toate sunt accesibile de la etajul ultim.

N.B. în Versiunea autorizată a Bibliei, om „spiritual" înseamnă ceea ce eu numesc om „regenerat": om „natural" înseamnă, cred, atât „om al spiritului", cât şi „om al sufletului".

ANEXA B. Despre „providenţele speciale".

În această carte, cititorul a auzit vorbindu-se doar despre două clase de evenimente – miracole şi evenimente naturale. Cele dintâi nu sunt interconexate cu istoria Naturii în sens retroactiv – adică în timpul anterior producerii lor. Cele din urmă sunt interconexate. Numeroşi oameni evlavioşi vorbesc însă de anumite evenimente ca fiind „providenţiale" sau „providenţe speciale", ceea ce nu înseamnă că ele sunt miraculoase. Aceasta presupune în genere o credinţă că, absolut în afara miracolelor, unele evenimente sunt providenţiale într-un sens în care altele nu sunt. Astfel, unii oameni au crezut că vremea care ne-a permis să ne debarcăm în număr atât de mare trupele la Dunkerque a fost „providenţială" într-un mod în care vremea în întregul ei nu e providenţială. Doctrina creştină potrivit căreia anumite evenimente, deşi nu minuni, sunt totuşi răspunsuri la rugăciuni s-ar părea la prima vedere că implică acest lucru.

Consider că e foarte dificil să concepem o clasă intermediară de evenimente care nu sunt nici miraculoase, nici doar „obişnuite". Vremea lui Dunkerque a fost sau nu

a fost cea pe care istoria fizică anterioară a universului, prin însuşi caracterul ei, ar produce-o în mod inevitabil. Dacă a fost, cum oare este atunci „special" providenţială? Dacă nu a fost, atunci a fost un miracol.

Mi se pare, aşadar, că trebuie neapărat să abandonăm ideea că ar exista o clasă specială de evenimente (în afara miracolelor) ce pot fi caracterizate ca „special providenţiale". Dacă nu suntem nevoiţi să abandonăm în întregime concepţia despre Providenţă, şi odată cu ea credinţa în rugăciunea eficientă, rezultă că toate evenimentele sunt în egală măsură providenţiale. Dacă Dumnezeu conduce într-adevăr cursul evenimentelor, atunci el conduce mişcarea tuturor atomilor clipă de clipă, „nicio vrabie nu cade" fără voia acestei conduceri. „Naturalitatea" evenimentelor naturale nu rezidă în a fi oarecum în afara providenţei lui Dumnezeu. Ea rezidă în interconexarea lor reciprocă în cadrul unui spaţiu-timp comun în conformitate cu tiparul fix al „legilor".

Pentru a obţine cât de cât imaginea unui lucru, este necesar uneori să începem cu o imagine falsă şi apoi să o corectăm. Imaginea falsă a Providenţei (falsă din cauză că reprezintă pe Dumnezeu şi Natura ca fiind amândoi conţinuţi într-un Timp comun) ar fi după cum urmează. Fiecare eveniment din Natură rezultă dintr-un eveniment precedent, nu din legile Naturii. Pe termen lung, primul eveniment natural, oricare ar fi fost el, este cel care a dictat toate celelalte evenimente. Adică, atunci când Dumnezeu, în momentul creaţiei, a introdus primul eveniment în cadrul „legilor" – când a pus pentru prima oară în mişcare sfera – El a determinat întreaga istorie a Naturii. Prevăzând fiecare parte a acestei istorii, El a intenţionat fiecare parte a ei. Dacă la Dunkerque ar fi dorit alt fel de vreme, El ar fi făcut primul eveniment oarecum

altfel.

Vremea pe care am avut-o efectiv este, aşadar, providenţială în sensul cel mai strict: ea a fost decretată, şi încă decretată cu un anumit scop, chiar când a fost creată lumea – dar nu mai mult (chiar dacă mult mai interesant pentru noi) decât poziţia precisă în momentul de faţă a fiecărui atom din inelul lui Saturn.

Rezultă (rămânând încă la imaginea noastră falsă) că fiecare eveniment fizic a fost determinat astfel încât să slujească unui mare număr de scopuri.

Trebuie să presupunem astfel că Dumnezeu, când a predeterminat vremea de la Dunkerque, a luat în calcul pe deplin efectul pe care l-ar avea nu numai asupra destinului a două naţiuni, ci şi (lucru incomparabil mai important) asupra tuturor indivizilor implicaţi de ambele părţi, asupra animalelor, vegetalelor şi mineralelor din acelaşi interval şi finalmente asupra fiecărui atom din univers. Poate părea excesiv, dar în realitate nu facem decât să atribuim Atotştiutorului doar un grad infinit superior al aceluiaşi gen de pricepere pe care un simplu romancier uman şi-l exercită zilnic în construcţia unei intrigi.

Să presupunem că scriu un roman. Am de rezolvat următoarele probleme: (l) Bătrânul domn A. trebuie să moară înainte de capitolul 15. (2) Şi ar face mai bine să moară subit, fiindcă trebuie să-l împiedic să-şi modifice testamentul. (3) Fiica lui (eroina mea) trebuie să fie ţinută în afara Londrei timp de cel puţin trei capitole. (4) Eroul meu trebuie să recâştige cumva buna părere pe care o avea eroina despre el, după ce o pierduse în capitolul 7. (5) Tânărul infatuat B., care trebuie să se amelioreze înainte de sfârşitul cărţii, are nevoie de un şoc moral grav ca să smulgă din el înfumurarea. (6) Nu ne-am decis încă în privinţa ocupaţiei lui B., dar toată dezvoltarea personajului

său va presupune să i se atribuie o ocupaţie şi să fie prezentat efectiv la treabă. Cum Dumnezeu să combin toate aceste şase lucruri?... Ştiu cum. Ce-aţi zice despre un accident de cale ferată? Bătrânul domn A. poate muri în el, şi asta îi rezolvă problema. În fapt, accidentul se poate întâmpla chiar în timp ce el se duce într-adevăr la Londra pentru a se întâlni cu avocatul său în vederea modificării testamentului. Ce poate fi mai firesc decât ca fiica lui să-l însoţească? Pe ea o vom face să se aleagă cu câteva răni uşoare de pe urma accidentului: asta o va împiedica să ajungă la Londra pe durata atâtor capitole câte ne sunt necesare. În acelaşi tren poate fi şi eroul. El se poate comporta cu mult sânge rece şi eroism în accident – probabil el o va salva pe eroină dintr-un vagon în flăcări. Asta îmi rezolvă cel de-al patrulea punct. Şi tânărul infatuat B? Vom face din el semnalizatorul a cărui neglijenţă a provocat accidentul. Faptul acesta îi furnizează şocul moral şi-l racordează la intriga principală. În fapt, o dată ce am conceput accidentul de tren, acest eveniment unic va soluţiona şase probleme aparent separate.

Fără îndoială, aceasta este în anumite privinţe o imagine intolerabil de înşelătoare: mai întâi din cauză că (exceptându-l pe infatuatul B.) eu m-am gândit nu la binele ultim al personajelor mele, ci la amuzamentul cititorilor mei; în al doilea rând, din cauză că noi ignorăm pur şi simplu efectul accidentului de cale ferată asupra tuturor celorlalţi pasageri din acel tren; şi, în sfârşit, din cauză că eu sunt acela care-l face pe B. să dea semnalul greşit. Adică, deşi pretind că el are liber arbitru, în realitate nu are. În ciuda acestor obiecţii, s-ar putea însă ca exemplul să sugereze felul cum inventivitatea divină ar putea imagina în aşa fel „intriga” fizică a universului, încât să

furnizeze un răspuns „providenţial” la necesităţile nenumăratelor creaturi.

Dar unele dintre aceste creaturi au liber arbitru. Tocmai în acest punct trebuie să începem a corecta evident falsa imagine a Providenţei pe care am utilizat-o până acum. Acea imagine, vă amintiţi, era falsă din pricină că reprezenta pe Dumnezeu şi Natura ca locuind într-un timp comun. Dar e probabil că Natura nu este realmente în timp şi e aproape sigur că Dumnezeu nu este nici el acolo. Timpul e probabil (ca şi perspectiva) modul nostru de percepţie. În realitate nu se pune problema ca Dumnezeu, într-un punct din timp (momentul creaţiei), să adapteze istoria materială a universului înainte de actele libere pe care urmează să le săvârşim dumneavoastră sau eu într-un punct ulterior din timp. Pentru El, toate evenimentele fizice şi toate actele omeneşti sunt prezente într-un etern prezent. Eliberarea unor voinţe finite şi crearea întregii istorii materiale a universului (legate de actele acelor voinţe în toată complexitatea necesară) reprezintă pentru El o operaţie unică. În acest sens, Dumnezeu nu a creat universul cu mult timp în urmă, ci îl creează în clipa de faţă – clipă de clipă.

Să presupunem că găsesc o coală de hârtie pe care este deja desenată o linie ondulată neagră, aşa încât mă pot aşeza acum pe scaun şi pot desena alte linii (să zicem cu roşu), astfel trasate încât să se combine cu linia neagră sub forma unui model. Să presupunem acum că linia neagră iniţială este conştientă. Ea nu este însă conştientă pe toată lungimea ei simultan, ci doar pe rând în fiecare punct al acestei lungimi.

Conştiinţa ei se deplasează în fapt de-a lungul acelei linii către dreapta, reţinând punctul A doar ca memento când ajunge în B şi incapabilă, până nu părăseşte B, să

devină conştientă de C. Să-i acordăm liniei negre şi liber arbitru. Ea îşi alege direcţia de deplasare. Forma ei ondulată particulară e forma pe care vrea să o aibă. Dar în timp ce ea este conştientă de propria sa formă aleasă, doar clipă de clipă, neştiind în punctul D în ce fel se va decide să se întoarcă în punctul F, eu îi pot vedea forma ca totalitate şi simultan. În fiecare moment ea va găsi liniile mele roşii în aşteptarea ei şi adaptate la ea. Desigur, deoarece eu, alcătuind întreaga configuraţie roşie şi neagră, am în vedere întregul traseu al liniei negre şi ţin seama de el. Pentru mine e o chestiune nu de imposibilitate, ci doar de talent la desen pentru a inventa linii roşii care să aibă în fiecare punct o relaţie corectă nu numai cu linia neagră, ci şi una cu alta, astfel încât să umple întreaga foaie de hârtie cu o configuraţie satisfăcătoare.

În acest model, linia neagră reprezintă o creatură cu liber arbitru, liniile roşii reprezintă evenimente materiale, iar eu îl reprezint pe Dumnezeu. Modelul ar fi desigur mai exact dacă eu aş face atât hârtia cât şi şablonul şi dacă ar exista sute de milioane de linii negre în loc de una singură, dar pentru simplificare trebuie să o păstrăm aşa cum este[22].

Se va vedea că dacă linia neagră mi-ar adresa rugăciuni, eu aş putea (dacă aş vrea) să i le îndeplinesc. Ea se roagă ca atunci când va atinge punctul N să poată găsi

22 După cum se vede, tot ce am făcut a fost să inversez rolurile, făcînd ca actele de voinţă umane să fie constanta, iar destinul fizic variabila. Demersul e la fel de fals ca şi cel contrar; important este că nu e mai fals. O imagine mai subtilă a creaţiei şi libertăţii (sau mai degrabă creaţia libertăţii şi a non-liber- tăţii într-un unic act atemporal) ar fi adaptarea mutuală aproape simultană în mişcare a doi parteneri de dans experţi.

liniile roşii aranjate în jurul lui într-o anumită formă. S-ar putea ca acea formă să impună, în virtutea legilor desenului, o reechilibrare cu ajutorul altor aranjamente de linii roşii în porţiuni cu totul diferite ale foii de hârtie – unele în partea superioară sau în cea inferioară, atât de departe de linia neagră, încât aceasta să nu ştie nimic despre ele; unele atât de departe spre stânga, încât ele să vină dintr-o zonă anterioară începutului liniei negre, altele atât de departe spre dreapta, încât să vină după sfârşitul ei. (Linia neagră ar numi aceste zone ale hârtiei „timpul dinaintea naşterii mele" şi „timpul de după moartea mea".) Dar aceste zone diferite ale modelului cerut de acea formă roşie pe care Linia Neagră o doreşte în punctul N nu mă împiedică să-i îndeplinesc rugăciunea. Căci mie mi-a fost vizibil întregul său traseu din clipa în care m-am uitat la hârtie, iar cerinţele ei din punctul N se numără printre lucrurile pe care le-am luat în considerare atunci când am hotărât modelul total.

Majoritatea rugăciunilor noastre, dacă le analizăm aprofundat, pretind fie un miracol, fie evenimente al căror temei ar trebui să fi fost pus înainte de naşterea mea, înainte chiar de începutul universului. Dar lui Dumnezeu (deşi nu şi mie) eu însumi şi rugăciunea pe care o fac în 1945 I-am fost la fel de prezenţi la facerea lumii ca şi acum şi peste un milion de ani. Actul creator al lui Dumnezeu este atemporal şi adaptat în mod atemporal elementelor „libere" din cadrul său; dar această adaptare atemporală întâlneşte conştiinţa noastră ca succesiune, rugăciune şi răspuns.

Rezultă două concluzii logice:

1. Oamenii se întreabă adesea dacă un eveniment dat (nu un miracol) a fost cu adevărat sau nu răspunsul la o rugăciune. Cred că dacă ei îşi vor analiza gândirea, vor

constata că se întreabă: „Oare Dumnezeu l-a produs într-un anume scop sau evenimentul respectiv s-ar fi petrecut oricum ca parte a cursului natural al evenimentelor?” Dar această întrebare (la fel ca şi cea veche: „Ai încetat să-ţi baţi nevasta?”) face imposibil orice răspuns. În piesa Hamlet, Ofelia se caţără pe o cracă ce atârnă deasupra unui râu; craca se rupe, ea cade în apă şi se îneacă. Ce aţi fi răspuns dacă cineva ar fi întrebat: „Oare Ofelia a murit din cauză că Shakespeare a vrut, din raţiuni poetice, ca ea să moară în acel moment, sau din cauză că s-a rupt craca?” Răspunsul cred că ar trebui să fie: „Din ambele motive”. Fiecare eveniment din piesă se întâmplă ca rezultat al altor evenimente din piesă, dar tot atât de bine fiecare eveniment se întâmplă din cauză că poetul vrea ca el să se întâmple. Toate evenimentele din piesă sunt evenimente shakespeariene; în mod asemănător, toate evenimentele din lumea reală sunt evenimente providenţiale. Toate evenimentele din piesă au însă loc (sau ar trebui să aibă loc) prin logica dramatică a evenimentelor. În mod asemănător, toate evenimentele din lumea reală (cu excepţia miracolelor) au loc în virtutea unor cauze naturale. „Providenţa” şi cauzarea naturală nu sunt alternative: ambele determină fiecare eveniment din pricină că ambele sunt una.

2. Când ne rugăm cu privire la rezultatul, să zicem, al unei bătălii sau al unei consultaţii medicale, prin minte ne va trece deseori gândul că (dacă am putea şti) evenimentul este deja hotărât într-un fel sau altul. Cred că acesta nu e însă un motiv întemeiat ca să ne încetăm rugăciunile. Evenimentul a fost cu certitudine hotărât – într-un anumit sens el a fost ho-ărât „înaintea tuturor lumilor”. Dar unul din lucrurile luate în considerare în hotărârea referitoare la el şi, prin urmare, unul din lucrurile care fac efectiv ca

el să se petreacă s-ar putea să fie însăşi rugăciunea pe care o înălţăm acum. Astfel, oricât ar putea părea de şocant, concluzia mea este că la amiază putem deveni cauze parţiale ale unui eveniment ce se petrece la ora 10 dimineaţa. (Unii oameni de ştiinţă vor înţelege mai uşor asta decât o poate face gândirea populară.) Imaginaţia va încerca, fără îndoială, să ne joace în acest punct tot felul de feste. Ea va întreba bunăoară: „Atunci, dacă încetez să mă rog, Dumnezeu poate să se întoarcă şi să modifice cele deja întâmplate?" Nu. Evenimentul s-a întâmplat deja şi una din cauzele lui este faptul că dumneavoastră puneţi asemenea întrebări în loc să vă rugaţi. Ea va întreba: „Atunci, dacă încep să mă rog, Dumnezeu poate să se întoarcă şi să modifice cele deja întâmplate?" Nu. Evenimentul s-a întâmplat deja şi una din cauzele lui este rugăciunea dumneavoastră prezentă. Astfel, ceva depinde cu adevărat de opţiunea mea. Actul meu liber contribuie la configuraţia cosmică. Acea contribuţie este făcută în eternitate sau „înaintea tuturor lumilor", dar conştiinţa contribuţiei mele ajunge la mine într-un punct particular din seria temporală.

Poate fi pusă următoarea întrebare: Dacă putem să ne rugăm în mod rezonabil pentru un eveniment care trebuie cu necesitate să se fi petrecut sau să nu se fi petrecut acum câteva ore, de ce oare nu ne-am putea ruga pentru un eveniment despre care ştim că nu s-a întâmplat? De exemplu, să ne rugăm pentru siguranţa cuiva care, după cum ştim, a fost ucis ieri. Elementul diferenţiator este tocmai cunoaşterea noastră. Evenimentul cunoscut afirmă voinţa lui Dumnezeu. E psihologic imposibil să ne rugăm pentru ceea ce ştim că este de neobţinut, iar dacă totuşi ar fi, rugăciunea ar păcătui împotriva datoriei de supunere faţă de voinţa cunoscută a lui Dumnezeu.

Mai rămâne de tras o concluzie. Nu e niciodată cu putinţă să demonstrăm în mod empiric că un eveniment dat, nemiraculos, a fost sau nu un răspuns la o rugăciune. De vreme ce el a fost nemiraculos, scepticul îi poate indica totdeauna cauza naturală, spunând: „Din cauza asta el s-ar fi putut întâmpla oricum”, iar credinciosul poate să răspundă întotdeauna: „Dar din cauză că aceasta nu a fost decât o verigă dintr-un lanţ de evenimente, atârnând de alte verigi, şi cum întregul lanţ atârnă de voinţa lui Dumnezeu, evenimentele s-ar fi putut întâmpla fiindcă s-a rugat cineva”. Eficacitatea rugăciunii, aşadar, nu poate fi nici afirmată, nici negată fără o exercitare a voinţei – voinţa care alege sau respinge credinţa în lumina unei întregi filosofii. Dovada experimentală poate lipsi în egală măsură de ambele părţi. În secvenţa M.N.O., evenimentul N, dacă nu cumva este un miracol, e totdeauna cauzat de M şi-l cauzează pe O; dar întrebarea reală este dacă seria totală (să zicem A-Z) îşi are sau nu obârşia într-o voinţă care poate lua în considerare rugăciunile omeneşti.

Imposibilitatea dovezii empirice este o necesitate spirituală. Un om care ar şti în mod empiric că un eveniment a fost cauzat de rugăciunea lui s-ar simţi ca un magician. El şi-ar pierde capul şi sufletul i s-ar corupe. Creştinul nu are a se întreba dacă un eveniment sau altul s-a petrecut din cauza unei rugăciuni. El trebuie mai degrabă să creadă că toate evenimentele fără excepţie sunt răspunsuri la rugăciune, în sensul că indiferent dacă ele sunt împliniri sau refuzuri, rugăciunile tuturor a au avut importanţă şi nevoile lor au fost toate luate în seamă. Toate rugăciunile sunt ascultate, deşi nu toate rugăciunile sunt împlinite. Nu trebuie să ne reprezentăm destinul ca pe un film ce se derulează în cea mai mare parte de la sine, dar în care rugăciunilor noastre li se îngăduie uneori

să însereze motive suplimentare. Dimpotrivă; ceea ce filmul ne arată pe măsură ce se derulează conţine deja rezultatele rugăciunilor noastre şi ale tuturor celorlalte acte ale noastre. Nu se pune problema dacă un eveniment s-a întâmplat datorită rugăciunii tale. Când evenimentul pentru care te-ai rugat se întâmplă, rugăciunea ta a contribuit întotdeauna la el. Când se întâmplă evenimentul contrar, rugăciunea ta nu a fost niciodată ignorată: ea a fost luată în seamă şi refuzată, pentru binele ultim al tău şi binele întregului univers. (De pildă, pentru că e mai bine pentru tine şi pentru oricare altul pe termen lung ca alţi oameni, inclusiv cei ticăloşi, să-şi exercite libera voinţă decât ca tu să fii protejat de cruzime sau trădare prin transformarea rasei umane în roboţi.) Asta este însă, şi trebuie neapărat să rămână, o problemă de credinţă. Nu vei face, cred eu, decât să te amăgeşti dacă vei încerca să descoperi dovezi speciale în acest sens, în unele cazuri mai mult decât în altele.

CELE PATRU IUBIRI

Traducere din engleză de SORIN MĂRCULESCU

Iubirile nu ne ucid şi nu mor”.

JOHN DONNE

I. Introducere

„Dumnezeu este iubire”, spune Sf. Ioan. La primele încercări de a scrie cartea aceasta, am crezut că maxima lui mi-ar putea oferi un drum de acces fără nicio poticnire către întregul subiect. Am crezut că sunt în stare să afirm că iubirile omeneşti merită să fie numite iubiri în măsura în care seamănă cu acea Iubire care este Dumnezeu. Prima distincţie pe care am făcut-o era, aşadar, aceea dintre ceea ce numeam iubirea-dar şi iubirea-necesitate. Exemplul tipic de iubire-dar ar fi iubirea care-l împinge pe un bărbat să muncească, să plănuiască şi să strângă pentru binele

viitor al familiei sale, pe care, murind, el nu va apuca nici să-l împărtăşească, nici să-l vadă, iar de iubire-necesitate, aceea care pe un copil rămas singur sau înspăimântat îl trimite în braţele mamei sale.

Nu încăpea nicio îndoială care dintre cele două este cea mai apropiată de Iubirea în Sine. Iubirea divină este iubire-dar. Tatăl îşi dă tot ce este şi are Fiului. Fiul se dă pe Sine înapoi Tatălui şi se dă pe Sine lumii şi pentru lume Tatălui, şi dă astfel şi lumea (în El însuşi) înapoi Tatălui.

Şi, pe de altă parte, ce poate fi mai puţin asemănător cu ce credem despre viaţa lui Dumnezeu decât iubirea-necesitate? Lui nu-i lipseşte nimic, pe când iubirea-necesitate a noastră este, după cum a văzut Platon, „odrasla sărăciei”. Ea este reflectarea exactă în conştiinţă a naturii noastre reale. Ne-am născut neajutoraţi. De îndată ce devenim pe deplin conştienţi descoperim singurătatea. Fizic, emoţional, intelectual, avem nevoie de ceilalţi, avem nevoie de ei dacă e să cunoaştem ceva, chiar şi pe noi înşine.

Eram nerăbdător să scriu o serie de panegirice cât se poate de atrăgătoare despre cel dintâi soi de iubire şi de observaţii critice despre cel de-al doilea. Şi multe din lucrurile pe care mă pregăteam să le spun mi se par încă adevărate. Cred şi acum că, dacă tot ceea ce înţelegem prin iubirea noastră este o dorinţă de a fi iubiţi, suntem atunci într-o stare vrednică de plâns. Acum însă nu aş mai spune (cu maestrul meu, MacDonald) că dacă prin ea înţelegem numai această dorinţă luăm drept iubire ceva care nu este deloc iubire. Acum nu mai pot refuza numele de iubire iubirii-necesitate. Ori de câte ori am încercat să-mi gândesc subiectul după aceste coordonate m-am împotmolit în perplexităţi şi contradicţii. Realitatea e mai complicată decât îmi închipuiam eu.

În primul rând, dacă nu numim iubirea-necesitate „iubire” aducem atingere majorităţii limbilor, inclusiv limbii noastre. Desigur, limba nu este o călăuză infailibilă, dar ea conţine, cu toate neajunsurile sale, o mare cantitate de cunoştinţe şi experienţă acumulate. Dacă începem prin a o lua în râs, limba ştie cum să se răzbune mai târziu. Am face mai bine să nu mergem pe urmele lui Humpty Dumpty – Oul şi să le atribuim cuvintelor orice înţelesuri ne-ar căşuna.

În al doilea rând, trebuie să fim prudenţi dacă vrem să numim iubirea-necesitate „pur egoism”. Pur este întotdeauna un cuvânt periculos. Nu încape nicio îndoială că iubirea-necesitate, ca toate impulsurile noastre, poate fi cultivată în mod strict egoist. O exigenţă tiranică şi nesăţioasă de afecţiune poate fi un lucru oribil. Dar, în viaţa de toate zilele, nimeni nu spune despre un copil că este egoist doar pentru că îşi caută mângâierea în braţele mamei, şi nici despre un adult pentru că-i cere aproapelui său să-i ţină „companie”. Cei care, copii sau adulţi, fac doar atâta nu sunt îndeobşte cei mai egoişti. Când se face simţită iubirea-necesitate pot exista motive pentru a o refuza ori înăbuşi cu totul, dar faptul de a nu o nutri este în genere semnul unui egoist rece. De vreme ce în realitate avem nevoie unul de altul („Nu este bine să fie omul singur”), atunci neapariţia în conştiinţă a acestei nevoi sub forma iubirii-necesitate – cu alte cuvinte senzaţia iluzorie că este bine ca noi să fim singuri – constituie un simptom spiritual malign, întocmai cum lipsa apetitului e un simptom medical îngrijorător din pricină că oamenii au efectiv nevoie de mâncare.

Dar în al treilea rând, ajungem la ceva cu mult mai însemnat. Toţi creştinii vor fi de acord că sănătatea spirituală a unui om e direct proporţională cu iubirea lui

Dumnezeu. Dar iubirea de Dumnezeu a omului, prin însăşi natura cazului, trebuie neapărat să fie întotdeauna în foarte mare măsură şi trebuie neapărat să fie adesea în întregime o iubirenecesitate. Lucrul acesta e evident atunci când cerem iertare pentru păcatele noastre sau sprijin în nenorocirile prin care trecem. Pe termen lung el este poate şi mai vădit în tot mai dezvoltata noastră conştiinţă – căci se cuvine să se dezvolte – că întreaga fiinţă prin însăşi natura ei ne este expresia unei unice şi vaste necesităţi: nedesăvârşită, ezitantă, vidă, dar în acelaşi timp haotică, implorându-l pe Cel ce poate să desfacă toate câte sunt acum legate şi să lege toate câte încă stăruie neadunate. Nu spun că omul nu-i poate aduce niciodată lui Dumnezeu altceva decât iubire-necesitate. Sufletele elevate ne-ar putea vorbi despre un orizont aflat dincolo de ea. Dar tot ele, cred, ar fi primele care să ne spună că acele culmi ar înceta să fie adevărate haruri, ar deveni iluzii neoplatonice sau în cele din urmă diabolice de îndată ce omul ar îndrăzni să creadă că ar putea trăi doar pe seama lor şi ar elimina ca atare elementul necesităţii. „Cele mai de sus”, spune Imitaţia, „nu rezistă fără cele mai de jos”. Creatura care ar veni înaintea Creatorului ei lăudându-se că „Eu nu sunt cerşetor. Te iubesc dezinteresat” s-ar dovedi că nu e decât temerară şi neroadă. Cei care se apropie cel mai mult de o iubire-dar pentru Dumnezeu, în clipa imediat următoare, ba chiar în aceeaşi clipă, se vor bate cu pumnii în piept ca vameşul şi-şi vor etala mizeria absolută în faţa singurului Dăruitor real. Şi Dumnezeu o va lua ca atare. El se adresează iubirii-necesitate pe care i-o arătăm: „Veniţi la mine voi ce osteniţi şi duceţi poveri”, sau, în Vechiul Testament, „Deschideţi gura larg şi Eu am să v-o umplu”.

Astfel, o singură iubire-necesitate, cea mai mare, fie

coincide cu cea mai înaltă, cea mai sănătoasă şi mai realistă condiţie spirituală a omului, fie cel puţin e un ingredient principal al acesteia. De aici urmează un corolar foarte ciudat. Omul se apropie cel mai mult de Dumnezeu atunci când este într-un anume sens cel mai puţin asemănător cu Dumnezeu. Căci oare ce poate fi mai neasemenea decât belşugul şi nevoia, autoritatea şi umilinţa, rectitudinea şi penitenţa, puterea nelimitată şi strigătul de ajutor? Paradoxul acesta m-a descumpănit de îndată ce am dat de el, şi tot el mi-a zădărnicit toate încercările anterioare de a scrie despre iubire. Când suntem confruntaţi cu el, pare a rezulta ceva asemănător.

Trebuie să deosebim două lucruri ce ar putea fi eventual numite „apropiere de Dumnezeu”. Unul este asemenea cu Dumnezeu. Presupun că Dumnezeu a întipărit o anume asemănare cu El însuşi în tot ce El a făcut. Spaţiul şi timpul, în felul lor propriu, îi oglindesc măreţia; tot ce e viu, rodnicia Lui; viaţa animală, lucrarea Lui. Omul posedă o asemănare mai importantă decât acestea prin faptul că este raţional. Îngerii, credem noi, posedă asemănările care-i lipsesc omului: nemurirea şi cunoaşterea intuitivă. Astfel, toţi oamenii, indiferent dacă buni sau răi, toţi îngerii, inclusiv cei căzuţi, sunt mai asemănători cu Dumnezeu decât animalele. Naturile lor sunt în acest sens „mai aproape” de Natura divină. Dar, în al doilea rând, există ceea ce am putea numi apropierea prin proximitate. Dacă asta e ceea ce vrem să spunem, stările în care omul e „cel mai aproape” de Dumnezeu sunt acelea în care omul se apropie în chipul cel mai sigur şi mai rapid de unirea sa finală cu Dumnezeu, vederea şi savurarea lui Dumnezeu. Şi îndată ce facem deosebirea dintre apropierea-prin-asemănare şi apropierea-în-aproximare, vedem că ele nu coincid neapărat. Ele pot

coincide sau nu.

Ne-ar putea fi de folos o analogie. Să presupunem că facem o excursie pe munte către satul unde ne avem căminul. La amiază ajungem în vârful unei stânci unde, spaţial, suntem foarte aproape de el pentru că satul este chiar sub noi. Am putea chiar să aruncăm o piatră în mijlocul lui. Cum însă nu suntem alpinişti, nu putem coborî direct. Trebuie să facem un lung ocol, poate vreo zece kilometri. În multe puncte pe durata ocolului vom fi, în mod static, cu mult mai departe de sat decât eram când şedeam în vârful stâncii. Dar numai static vorbind. În termeni de înaintare vom fi cu mult „mai aproape" de baia şi ceaiul de acasă.

De vreme ce Dumnezeu e slăvit, atotputernic, suveran şi creator, există în mod evident un sens în care fericirea, puterea, libertatea şi fertilitatea (indiferent dacă cea a minţii sau a trupului), oriunde apar în viaţa omenească, constituie asemănări şi, în felul acesta, proximităţi, în raport cu Dumnezeu. Nimeni însă nu presupune că posedarea acestor daruri are vreo legătură necesară cu sanctificarea noastră. Niciun fel de bogăţii nu reprezintă un paşaport către împărăţia Cerurilor.

În vârful stâncii suntem aproape de sat, dar, oricât de mult am sta acolo, nu vom fi niciodată cât de cât mai aproape de baia şi de ceaiul nostru. La fel în cazul nostru asemănarea, şi în acest sens apropierea, cu El însuşi pe care Dumnezeu a conferit-o anumitor creaturi şi anumitor stări ale acelor creaturi este ceva finit, înnăscut. Ceea ce este aproape de El prin asemănare nu este niciodată, doar în virtutea acestui fapt, capabil să se apropie şi mai mult. Dar apropierea în aproximare este, prin definiţie, apropierea tot mai mare. Şi în timp ce asemănarea ne este dată – şi poate fi primită cu sau fără mulţumiri, de ea

putându-se face uz sau abuz – aproximarea, oricât ar fi ea de iniţiată şi susţinută prin har, este ceva ce trebuie efectuat de către noi înşine. Creaturile sunt făcute fiecare în felul său după chipul lui Dumnezeu fără colaborarea şi chiar fără consimţământul lor.

Şi nu aşa devin ele fiice ale lui Dumnezeu. Iar asemănarea pe care o primesc prin filialitate nu este cea a imaginilor sau a portretelor. Ea este într-un anumit sens mai mult decât asemănare, pentru că este un unison sau o unitate cu Dumnezeu în voinţă, fiind însă compatibilă cu toate diferenţele despre care am discutat. De aceea, aşa cum a spus un autor mai bun, felul în care îl imităm pe Dumnezeu în viaţa aceasta – adică imitaţia noastră voluntară spre deosebire de oricare dintre asemănările imprimate de către El naturilor sau stărilor noastre – trebuie să fie o imitaţie a Dumnezeului întrupat: modelul nostru este Iisus, nu numai cel al Patimilor, ci acela al atelierului, al drumurilor, al mulţimilor, al cererilor zgomotoase şi al împotrivirilor posace, al lipsei totale de tihnă şi intimitate, al întreruperilor. Căci aceasta, atât de straniu neasemănătoare cu tot ceea ce putem atribui vieţii divine în sine, este în mod evident nu doar asemănătoare cu ea, ci este însăşi viaţa divină acţionând în condiţii omeneşti.

Acum trebuie să explic de ce am considerat că această distincţie este necesară oricărei analize a iubirilor noastre. Afirmaţia Sf. Ioan că Dumnezeu este iubire a fost vreme îndelungată contrabalansată în mintea mea de remarca unui autor modern (dl Denis de Rougemont) cum că „iubirea încetează să fie demon doar când încetează să fie zeitate”, ceea ce, desigur, se poate exprima şi sub forma „începe să fie demon în clipa când începe să fie zeitate”. Această contrabalansare mi se pare o măsură de

protecţie indispensabilă. Dacă o ignorăm, adevărul că Dumnezeu este iubire poate ajunge pe nesimţite să însemne pentru noi contrariul, că iubirea este Dumnezeu.

Presupun că oricine a reflectat asupra acestei chestiuni va înţelege ce anume a vrut să spună dl de Rougemont. Fiecare iubire omenească, în apogeul său, manifestă tendinţa de a pretinde pentru sine o autoritate divină. Glasul ei tinde să răsune ca şi cum ar fi glasul lui Dumnezeu însuşi. El ne spune să nu ne uităm la preţ, ne cere o angajare totală, încearcă să nesocotească toate celelalte pretenţii şi insinuează că orice acţiune sincer întreprinsă „de dragul iubirii" este tocmai de aceea legitimă şi chiar meritorie. Că iubirea erotică şi iubirea de ţară pot astfel încerca să „devină zeitate" e un fapt îndeobşte recunoscut. Dar şi afecţiunea pentru familie poate proceda la fel. Şi chiar, în chip diferit, şi prietenia. Nu voi dezvolta aici problema, deoarece ne vom reîntâlni cu ea mereu în capitolele ulterioare.

Or, trebuie observat că iubirile naturale ridică această pretenţie blasfematoare nu când se află în condiţia lor naturală cea mai proastă, ci când se află în cea mai bună, când sunt, cum le numeau bunicii noştri, „pure" sau „nobile". Faptul e cu deosebire evident în sfera erotică. O pasiune fidelă şi cultivând în chip autentic sacrificiul de sine ne va vorbi cu ceea ce pare vocea lui Dumnezeu. Concupiscenţa pur animală sau frivolă nu o va face. Ea îşi va corupe sclavii în zeci de feluri, dar nu în acesta; omul se poate conduce după asemenea sentimente, dar nu le poate venera, după cum nici omul care se scarpină nu venerează mâncărimea. Îngăduinţa temporară a unei femei nesăbuite, care de fapt este îngăduinţă faţă de propriile-i slăbiciuni, faţă de un copil răsfăţat – păpuşa ei vie cât timp ţine capriciul – e mult mai puţin probabil „să devină o

zeitate” decât devotamentul profund şi limitat al unei femei care, în mod absolut real, „trăieşte pentru fiul ei”. Şi sunt înclinat să cred că acea iubire de ţară a unui om care este aprinsă de bere şi muzica de fanfară nu îl va îndemna să facă mult rău (sau mult bine) de dragul ei. Ea se va descărca probabil pe deplin când el va comanda încă un rând şi se va alătura corului celorlalţi.

Şi, firește, trebuie să ne şi aşteptăm la aşa ceva. Iubirile noastre nu îşi pretind caracterul divin până când pretenţia lor nu devine plauzibilă. Şi ea nu devine plauzibilă atâta timp cât în ele nu există o reală asemănare cu Dumnezeu, cu Iubirea în Sine. Dar nu cumva să greşim. Iubirile-dar sunt realmente asemenea lui Dumnezeu, iar dintre iubiriledar ale noastre cele mai asemănătoare lui Dumnezeu sunt tocmai cele care se manifestă în modul cel mai nelimitat şi mai neobosit. Toate afirmaţiile poeţilor despre ele sunt adevărate. Bucuria, energia, răbdarea, promptitudinea de a ierta, grija lor pentru binele celui iubit – toate acestea constituie o imagine reală şi vrednică de adoraţie a vieţii divine. În prezenţa lor suntem îndreptăţiţi să-l mulţumim lui Dumnezeu „care le-a dat oamenilor o astfel de putere”. Putem spune cu adevărat şi într-un sens inteligibil că aceia care iubesc în chip superior sunt „aproape” de Dumnezeu. E însă, desigur, o „apropiere prin asemănare”. Ea nu va produce de la sine „apropiere în aproximare”. Asemănarea ne-a fost dată. Ea nu are nicio legătură necesară cu acel proces lent şi dureros care trebuie să fie propria noastră silinţă (de altminteri câtuşi de puţin neasistată). Dar şi aşa, asemănarea este o splendoare. Iată de ce putem confunda Asemănătorul cu Identicul. Le putem da iubirilor noastre omeneşti aceleaşi dovezi de supunere necondiţionată pe care o datorăm numai lui Dumnezeu. Apoi ele devin zeităţi, după care

devin demoni. Pe urmă ele ne vor distruge, autodistrugându-se totodată. Căci iubirile naturale cărora li se îngăduie să devină zei nu rămân iubiri. Ele continuă să fie numite astfel, dar pot deveni în fapt forme complicate de ură.

Iubirile-necesitate pot fi avide şi extrem de exigente, dar nu îşi propun să fie divinităţi. Ele nu sunt destul de aproape (prin asemănare) de Dumnezeu ca să se încumete la aşa ceva.

Din cele spuse rezultă că nu trebuie să ne alăturăm niciodată idolatrilor, nici „detractorilor" iubirii omeneşti. Idolatria dragostei erotice ca şi a „afecţiunilor familiale" a constituit marea eroare a literaturii secolului al XIX-lea. Browning, Kingsley şi Patmore vorbesc uneori ca şi cum ar crede că îndrăgostirea ar fi totuna cu sanctificarea; romancierii opun „Lumii" nu împărăţia Cerurilor, ci căminul. Noi trăim prin reacţie împotriva acelei stări de lucruri. Detractorii stigmatizează, taxându-le drept ifose şi sentimentalisme, bună parte din cele spuse de părinţii lor întru lauda iubirii. Ei denigrează şi expun rădăcinile impure ale iubirilor noastre naturale. Eu însă consider că nu trebuie să plecăm urechea nici la cele spuse de „uriaşul arhiânţelept, nici la cel arhinebun". Superiorul nu rezistă fără inferior. Planta trebuie să aibă atât rădăcini în pământ, cât şi lumina soarelui deasupra, iar rădăcinile trebuie să fie neapărat impure. Bună parte din impuritate e pură murdărie doar dacă o vei abandona în grădină şi nu vei continua să o stropeşti pe masa din bibliotecă. Iubirile omeneşti pot fi imagini glorioase ale Iubirii divine. Nu mai puţin, dar nici mai mult de-atât – proximităţi în asemănare care în unele cazuri pot ajutora, în altele pot stânjeni proximitatea în aproximare. Uneori poate nici nu au prea mult de a face cu ea sub nicio formă.

II. Predilecţii şi iubiri pentru subuman

Majoritatea celor din generaţia mea am fost mustraţi când spuneam că „iubim” (love) căpşunile, iar unii îşi fac un titlu de glorie din faptul că engleza are cele două verbe love şi like, în timp ce franceza trebuie să se descurce cu aimer în ambele cazuri. Dar franceza are multe alte limbi de partea ei. Şi de fapt are de partea ei şi uzanţa englezească de toate zilele. Aproape toţi vorbitorii, oricât ar fi de pedanţi sau de habotnici, spun zilnic că „iubesc” (love) un fel de mâncare, un joc sau o îndeletnicire. Şi în fapt există o continuitate între predilecţiile noastre elementare pentru lucruri şi iubirile noastre pentru persoane. Deoarece „superiorul nu rezistă fără inferior”, am face bine să începem de jos, de la simplele predilecţii, şi de vreme ce „a-ţi plăcea” sau „a avea predilecţie” (like) pentru ceva înseamnă a găsi plăcere în aceasta, trebuie să începem neapărat cu plăcerea.

S-a descoperit de mult că plăcerile pot fi împărţite în două categorii: cele care nu ar fi deloc plăceri decât dacă ar fi precedate de dorinţă şi cele care sunt plăceri de drept şi nu necesită o asemenea pregătire. Un exemplu din prima categorie ar fi băutul apei. E o plăcere dacă ţi-e sete şi chiar o mare plăcere dacă eşti foarte însetat. Dar probabil nimeni pe lumea asta, lăsând la o parte reacţia la sete sau respectarea unei prescripţii medicale, nu şi-a umplut un pahar cu apă ca să-l bea doar de plăcere. Un exemplu din cealaltă categorie ar fi plăcerile necăutate şi neaşteptate de ordin olfactiv – boarea dinspre un Ian de fasole sau un strat de sângele-voinicului întâmpinându-te în cursul plimbării matinale. Nu aveai nicio nevoie, erai pe deplin satisfăcut înainte de întâlnirea cu ele; plăcerea, care poate fi foarte intensă, este un dar nesolicitat, suplimentar. Am luat exemple foarte simple de dragul

clarităţii, dar, firește, se pot ivi multe complicaţii. Dacă ţi se oferă cafea sau bere când te aşteptai şi ai fi fost mulţumit şi numai cu apă, atunci ai parte desigur de o plăcere de primul tip (potolirea setei) şi de alta de al doilea tip (un gust plăcut) în acelaşi timp. Sau un viciu poate transforma ceea ce era cândva o plăcere de al doilea tip într-una de primul tip. Pentru un om cumpătat un pahar de vin ocazional este o surpriză plăcută – ca mireasma lanului de fasole. Dar pentru alcoolic, cu gustul şi digestia de mult distruse, nicio băutură nu mai reprezintă o plăcere, ci doar satisfacerea unei pofte insuportabile. În măsura în care el mai poate distinge cât de cât gusturile, mai degrabă îi displace, dar tot e mai bună decât suferinţa de a se abţine. Dar indiferent de toate permutaţiile şi combinaţiile lor, deosebirea dintre ele rămâne suficient de clară. Putem să le numim plăceri-necesitate şi plăceri apreciative.

Asemănarea dintre aceste plăceri-necesitate şi „iubirile-necesitate" din primul capitol va fi evidentă pentru oricine. Dar acolo, vă amintiţi, mărturiseam că a trebuit să mă opun unei tendinţe de a desconsidera iubirile-necesitate sau chiar de a spune că nu sunt câtuşi de puţin iubiri. Aici, în cazul celor mai multe persoane, s-ar putea să existe o înclinaţie contrară. Ar fi foarte uşor să ne întrecem în elogierea plăcerilor-necesitate şi să ne încruntăm în faţa celor apreciative: primele atât de naturale (un cuvânt de-a dreptul magic), atât de necesare, atât de ferite de exces prin însuşi caracterul lor natural, celelalte lipsite de necesitate şi deschizând uşa luxuriei şi viciului de tot felul. Dacă am fi în criză de materie pe această temă, am putea deschide robinetul operei stoicilor şi ar curge după pofta inimii. Pe toată durata acestei cercetări trebuie să avem însă grijă să nu îmbrăţişăm prematur o atitudine morală sau estimativă. Mintea omului

este în general cu mult mai dornică să laude şi să blameze decât să descrie şi să definească. Ea vrea să facă din orice distincţie o distincţie de valoare; de aici şi criticii fatali care nu pot niciodată să evidenţieze calitatea distinctivă a doi poeţi fără a-i situa într-o ordine de preferinţă, ca şi cum ar candida la un premiu. Nu trebuie să facem nimic asemănător în ceea ce priveşte plăcerile. Realitatea e mult prea complicată. Suntem deja avertizaţi în acest sens de faptul că plăcerea-necesitate e starea în care sfârşesc plăcerile apreciative atunci când degenerează (prin viciu).

Pentru noi, în orice caz, însemnătatea celor două feluri de plăceri rezidă în măsura în care ele prefigurează caracteristici ale „iubirilor" noastre (denumite astfel în mod propriu).

Omul însetat care tocmai a terminat de băut o stacană de apă poate spune: „Pe legea mea, aveam nevoie de asta". La fel poate spune şi alcoolicul care tocmai şi-a luat „porţia". Cine trece pe lângă stratul de sângele-voinicului în timpul plimbării de dimineaţă va spune mai probabil: „Ce parfum minunat are". Cunoscătorul, după prima sorbitură din faimosul vin de Bordeaux, poate spune şi el: „E un vin de mare clasă". Când este vorba de plăcerilenecesitate, tindem să vorbim despre noi la timpul trecut; când este vorba de plăceri apreciative, tindem să vorbim despre obiect la timpul prezent. Motivul e lesne de înţeles.

Shakespeare a descris satisfacţia unei pofte tiranice ca pe ceva ce:

Peste-nţeles vâna şi-o dată prinsă, peste-nţeles ura.

Dar şi cele mai nevinovate şi mai trebuincioase plăceri-necesitate împărtăşesc ceva din acelaşi caracter – doar ceva, desigur. Ele nu-şi atrag ura noastră o dată ce ni le satisfacem, dar cu siguranţă „se sting în noi" foarte

brusc şi complet. Robinetul din bucătărioară şi cana sunt foarte atrăgătoare când venim în casă arşi de soare după tunsul ierbii; după câteva secunde, ele şi-au pierdut absolut orice interes. Mirosul de prăjeală este foarte diferit înainte şi după masă. Şi, dacă-mi veţi ierta invocarea celui mai radical caz din toate, n-au fost oare pentru majoritatea dintre noi clipe (într-un oraş străin) când vederea cuvântului DOMNI deasupra unei uşi ne-a stârnit o bucurie aproape vrednică de a fi celebrată în versuri?

Plăcerile apreciative sunt foarte diferite. Ele ne fac să simţim că ceva anume nu doar ne-a desfătat efectiv simţurile, ci ne-a şi pretins pe bună dreptate aprecierea. Cunoscătorul nu se mulţumeşte doar să-şi savureze vinul de Bordeaux cu aceeaşi satisfacţie cu care şi-ar putea încălzi picioarele înfrigurate. El înţelege că se află în faţa unui vin care merită deplina sa atenţie, care justifică toată experienţa şi priceperea investite în obţinerea lui şi toţi anii de pregătire ce i-au făcut cerul gurii apt să-l judece. În atitudinea lui se străvede chiar o sclipire de altruism. El vrea ca vinul să fie păstrat şi menţinut în cea mai bună condiţie nu doar pentru propria lui bucurie. Chiar dacă ar fi pe patul morţii şi ar şti că nu are să mai bea vin niciodată, s-ar simţi îngrozit la gândul că vinul lui de mare clasă ar putea fi irosit, stricat sau chiar băut de cine ştie ce nătărăi (printre care mă număr) incapabili să distingă un Bordeaux bun de unul prost. La fel stau lucrurile şi cu persoana care trece pe lângă sângele-voinicului. Nu se bucură pur şi simplu, ci simte că parfumul acesta merită oarecum să fie savurat. S-ar socoti vinovat dacă ar trece pe-alături fără să-l observe şi să se bucure de el. Ar fi o dovadă de nerozie şi de insensibilitate. Ar fi o ruşine ca în preajma lui să se irosească ceva de o asemenea fineţe. Îşi va aminti şi peste ani de această clipă încântătoare. Se va

întrista când va auzi că grădina de-a lungul căreia fusese purtat de plimbarea lui a fost înghiţită de cinematografe, garaje şi de noua arteră rutieră.

Ştiinţific vorbind, ambele soiuri de plăceri sunt, fără îndoială, raportabile la organismele noastre. Dar plăcerile-necesitate îşi proclamă sus şi tare relativitatea nu numai în raport cu cadrul uman, ci şi cu condiţia lor efemeră, în afara acelei relaţii ele nemaiavând nicio semnificaţie sau niciun interes pentru noi. Obiectele ce furnizează plăceri apreciative ne dau sentimentul – iraţional sau nu – că suntem oarecum datori să le savurăm, să le frecventăm şi să le elogiem. „Ar fi un păcat să punem un vin ca acesta în faţa lui Lewis”, spune expertul în Bordeaux. „Cum poţi trece pe lângă grădina asta fără să remarci parfumul?” întrebăm noi. Pe când în privinţa unei plăceri-necesitate nu vom avea niciodată acelaşi sentiment: nu ne vom face niciodată reproşuri că nu ne-a fost sete şi că am trecut, aşadar, pe lângă un izvor fără să luăm o gură de apă.

Cum ne prefigurează plăcerile-necesitate este destul de evident. În acestea din urmă, persoana iubită este văzută în legătură cu propriile noastre nevoi, aşa cum e văzut robinetul din bucătărioară de către omul însetat sau paharul de gin de către beţiv. Şi iubirea-necesitate, ca şi plăcerea-necesitate, nu va dura mai mult decât necesitatea respectivă. Asta nu înseamnă, din fericire, că toate afecţiunile care încep ca iubirenecesitate sunt trecătoare. Nevoia însăşi poate fi permanentă sau recurentă. Pe iubireanecesitate se poate grefa alt tip de iubire. Principiile morale (fidelitatea conjugală, pietatea filială, recunoştinţa şi altele asemănătoare) pot conserva relaţia cât e viaţa de lungă. Dar când iubirea-necesitate este lăsată fără niciun ajutor nu putem să sperăm că ea nu o să moară în noi odată cu dispariţia necesităţii. Iată de ce

răsună lumea de lamentaţiile mamelor neglijate de copiii ajunşi mari şi ale amantelor părăsite după ce partenerii lor îşi satisfăcuseră necesitatea ce le motiva în exclusivitate iubirea. Iubirea-necesitate pe care i-o purtăm noi lui Dumnezeu se află într-o situaţie diferită, deoarece nevoia noastră de El nu poate lua niciodaqtsfârşit nici în lumea aceasta, nici în alta. Poate înceta însă conştiinţa noastră referitoare la ea, după care moare şi iubirea-necesitate. „Dacă ar fi bolnav, Diavolul s-ar călugări”. Nu cred că avem niciun motiv să caracterizăm drept ipocrită pietatea de scurtă durată resimţită de cei a căror credinţă se estompează de îndată ce scapă de „primejdie, nevoie sau nenorocire”. De ce să spunem că nu au fost sinceri? Erau deznădăjduiţi şi au strigat după ajutor. Cine oare n-ar fi făcut-o?

Ce anume prefigurează plăcerea apreciativă nu se poate descrie atât de prompt.

În primul rând, ea reprezintă punctul de plecare pentru întreaga noastră experienţă a frumosului. E cu neputinţă să tragem o linie sub care plăcerile de acest fel ar fi „senzuale” şi deasupra căreia ele ar fi „estetice”. Experienţele enologului nostru conţin deja elemente de concentrare, judecată şi receptivitate disciplinată care nu sunt senzuale; cele ale muzicianului conţin încă unele care sunt. Nu există o graniţă – există o continuitate fără fisură între plăcerea sensibilă a miresmelor grădinii şi savurarea peisajului rural (sau a „frumosului”) ca totalitate sau chiar delectarea pe care ne-o produc pictorii şi poeţii ce i se consacră.

Şi, după cum am văzut, în aceste plăceri există încă de la început o umbră sau o licărire de dezinteres sau un îndemn către el. Într-un anumit sens, firește, putem fi dezinteresaţi sau altruişti, şi chiar într-o măsură mult mai

eroică, în legătură cu plăcerilenecesitate: Sidney rănit renunţă la o cană de apă în favoarea soldatului pe moarte. Dar nu acest fel de dezinteres îl am în vedere acum. Sidney îşi iubeşte aproapele. Dar în plăcerile apreciative, chiar la nivelul lor cel mai de jos şi tot mai mult pe măsură ce se dezvoltă în deplina apreciere a întregii frumuseţi, obţinem ceva ce nu ne putem împiedica să numim iubire şi nici să o numim dezinteresată, faţă de obiectul însuşi. E sentimentul care te-ar face să nu fii dispus să desfigurezi o mare pictură chiar dacă ai fi ultimul om rămas în viaţă şi ai fi tu însuţi pe moarte; sentimentul care ne face să ne bucurăm de pădurile salvate pe care nu le vom vedea niciodată; care ne face doritori ca grădina sau lanul de fasole să existe în continuare. Noi nu ne mulţumim ca lucrurile să ne placă, ci le declarăm, într-o accepţie momentană similidumnezeiască, „foarte bune”.

Şi acum principiul nostru de a pleca de la nivelul cel mai de jos – fără de care „cel mai de sus nu rezistă” – începe să plătească dividende. El a fost cel care mi-a revelat o deficienţă în clasificarea anterioară a iubirilor în iubiri-necesitate şi iubiri-dar. În iubire există şi un al treilea element, nu mai puţin important decât acestea, care este prefigurat de către plăcerile noastre apreciative. Această judecată că obiectul e foarte bun, această atenţie (aproape omagiu) oferită lui ca un fel de datorie, această dorinţă ca el să existe şi să poată continua să fie ceea ce este chiar dacă nouă nu ne-ar mai fi dat să ne bucurăm vreodată de el se pot aplica nu numai lucrurilor, ci şi persoanelor. Când ele sunt oferite unei femei le numim admiraţie; când sunt oferite unui bărbat, cult al eroilor; când sunt oferite lui Dumnezeu, cult pur şi simplu.

Iubirea-necesitate strigă către Dumnezeu din adâncul sărăciei noastre; iubirea-dar tânjeşte să slujească sau chiar

să sufere pentru Dumnezeu; iubirea apreciativă spune: „Îţi aducem mulţumiri pentru marea ta slavă”. Iubirea-necesitate îi spune unei femei: „Nu pot trăi fără ea”; iubirea-dar tânjeşte să-i dăruiască fericire, sprijin, protecţie – bogăţie, dacă e cu putinţă; iubirea apreciativă contemplă, îşi ţine respiraţia în tăcere, se bucură că poate exista o asemenea minune, chiar dacă nu-i e menită lui, nu va fi total demoralizată de pierderea ei, ar prefera chiar să fie aşa decât să nu o fi văzut deloc.

Ucidem ca să disecăm. În viaţa reală, slavă Domnului, cele trei elemente ale iubirii se amestecă şi-şi succedă unul altuia, clipă de clipă. Poate că niciunul dintre ele, cu excepţia iubirii-necesitate, nu există izolat, în stare „chimic” pură, mai mult de câteva secunde. Şi asta poate pentru că nimic în jurul nostru nu este, în viaţa aceasta, cu excepţia mizeriei noastre, permanent.

Două forme de iubire pentru ceea ce nu este personal necesită o discuţie specială.

În cazul unor popoare, poate mai ales în cazul englezilor şi al ruşilor, ceea ce numim „dragostea pentru natură” este un sentiment constant şi serios. Vreau să spun că dragostea pentru natură nu poate fi clasificată în mod adecvat ca un caz al dragostei noastre pentru frumos. Firește, multe obiecte naturale – copaci, flori şi animale – sunt frumoase. Dar iubitorii naturii la care mă gândesc nu se preocupă prea mult de acest soi de obiecte individuale frumoase. Cel care o face îi încurcă. Un botanist entuziast e pentru ei un tovarăş de plimbare îngrozitor. El se opreşte mereu ca să le atragă atenţia asupra unor amănunte. După cum ei nu caută nici „vederile” sau peisajele. Wordsworth, purtătorul lor de cuvânt, dezaprobă cu tărie această atitudine. Ea duce la „o comparaţie între o privelişte şi alta”, te face să te „răsfeţi” cu „biete noutăţi de culoare şi

proporţie”. Tot îndeletnicindu-te cu această activitate critică, şi selectivă, pierzi ceea ce contează cu adevărat – „toanele vremii şi-ale anotimpului”, „spiritul” locului. Şi Wordsworth are desigur dreptate. Iată de ce, dacă iubeşti natura în felul lui, un pictor peisagist este (în aer liber) un tovarăş de plimbare şi mai periculos decât un botanist.

Contează doar „toanele” sau „spiritul”. Iubitorii naturii doresc să recepţioneze cât mai deplin cu putinţă tot ceea ce, aşa zicând, spune natura în orice moment şi loc particular. Evidenta bogăţie, graţie şi armonie ale unor scene nu sunt pentru ei cu nimic mai preţioase decât asprimea, răceala, teroarea, monotonia sau „dezolarea vizionară” ale altora. Chiar şi inexpresivitatea le stârneşte o reacţie favorabilă. Este încă un cuvânt rostit de natură. Ei se dezgolesc şi sunt gata să fie receptivi faţă de orice colţ de natură, la oricare ceas al zilei. Vor să-l absoarbă într-înşii, să se impregneze de culoarea sa până în măduva oaselor.

Această experienţă, ca atât de multe altele, după ce, în secolul al XIX-lea, a fost ridicată în slava cerurilor, s-a văzut subevaluată de către moderni. Şi trebuie să fii de acord cu promotorii subevaluării că Wordsworth, nu când o exprimă ca poet, ci când vorbeşte despre ea doar ca filosof (sau ca filozofastru), a spus mari prostii. E o prostie să crezi, dacă nu găseşti nicio dovadă în acest sens, că florile se bucură de aerul pe care-l respiră, şi e o prostie şi mai mare să adaugi că, dacă faptul acesta ar fi adevărat, florile ar cunoaşte fără îndoială suferinţele şi plăcerile. Şi nici că mulţi oameni au fost educaţi întru filosofia morală de către un „impuls venit dintr-o pădure primăvăratică”.

Dacă aşa ar sta lucrurile, nu ar fi vorba neapărat de acel soi de filosofie morală pe care l-ar fi aprobat Wordsworth. S-ar fi putut să fie cea a competiţiei

neîndurătoare. Cred că pentru unii moderni aşa şi este. Aceştia iubesc natura în măsura în care, pentru ei, ea invocă „zeii întunecaţi din sânge”, nu în ciuda faptului, ci tocmai pentru că acolo acţionează fără milă sau ruşine sexul şi foamea şi pura voinţă de putere.

Dacă iei natura drept învăţător, ea te va învăţa exact lecţiile pe care te hotărâseşi deja să le înveţi, ceea ce nu e decât alt fel de a spune că natura nu dă lecţii. Tendinţa de a o lua drept învăţător este, evident, foarte uşor de grefat pe experienţa numită de noi „dragoste pentru natură”. Dar nu e decât o grefă. Atât timp cât le suntem efectiv supuşi, „stările” şi „dispoziţiile” naturii nu indică nicio morală. Veselia debordantă, măreţia insuportabilă, dezolarea sumbră sunt propriile tale proiecţii. Fă ce poţi din ele, dacă trebuie într-adevăr să faci ceva. Singurul imperativ pe care-l rosteşte natura este: „Priveşte. Ascultă. Ia seama”.

Faptul că acest imperativ este atât de des răstălmăcit şi-i determină pe oameni să confecţioneze teologii, panteologii şi antiteologii – toate uşor demolabile – nu se referă în realitate la experienţa centrală propriu-zisă. Ceea ce obţin de la natură iubitorii ei – adepţi ai lui Wordsworth sau inşi cu „zei întunecaţi în sânge” – este o iconografie, un limbaj figurativ. Nu înţeleg prin asta doar imagini vizuale, ci înseşi „stările” şi „dispoziţiile” – puternicele manifestări de groază, melancolie, jovialitate, cruzime, concupiscenţă, nevinovăţie, puritate – reprezintă aceste imagini. Fiecare om îşi poate înveşmânta în ele propria convingere. Filosofia şi teologia trebuie să ni le învăţăm de altundeva (le învăţăm adesea, într-un mod deloc surprinzător, de la filosofi şi teologi).

Când însă vorbesc de „înveşmântarea” convingerilor noastre în asemenea imagini, nu vreau să spun că am utiliza natura ca repertoriu de comparaţii sau metafore în

maniera poeţilor. Aş fi putut spune de fapt „umplere” sau „încarnare” mai curând decât „înveşmântare”. Mulţi oameni – mă număr şi eu printre ei – nu s-ar fi simţit nicicând bucuroşi, dacă n-ar fi fost la mijloc intervenţiile naturii, să apeleze la cuvintele pe care suntem siliţi să le folosim în mărturisirea credinţei noastre. Natura nu m-a învăţat niciodată că există un Dumnezeu al slavei şi măreţiei infinite. Am fost nevoit s-o învăţ pe alte căi. Dar cuvântul slavei a căpătat sens pentru mine datorită naturii. Nici acum nu ştiu unde l-aş mai fi putut găsi. Nu ştiu cum ar fi putut însemna pentru mine „frica” de Dumnezeu altceva decât cele mai josnice instincte de securitate, dacă nu aş fi văzut niciodată văgăuni sinistre şi pereţi de stâncă inabordabili. Şi, dacă natura nu ar fi trezit niciodată în mine anumite nostalgii, imense zone din ceea ce pot înţelege acum prin „iubirea” lui Dumnezeu nu ar fi existat, după cât îmi dau seama, niciodată.

Faptul că un creştin poate utiliza astfel natura nu e, firește nici măcar un început de dovadă că creştinismul este adevărat. Cei ce suferă din pricina Zeilor întunecaţi o pot folosi tot atât de bine, îmi închipui, în beneficiul crezului lor. Tocmai asta e problema. Natura nu dă învăţături. O filosofie adevărată poate valida uneori câte o experienţă din natură; o experienţă din natură nu poate valida o filosofie. Natura nu va confirma nicio propoziţie teologică sau metafizică (oricum, nu în maniera la care ne referim acum), nu va face decât să contribuie la înţelegerea ei.

Şi, dacă pornim de la premisele creştine, nu întâmplător. E de aşteptat ca slava creată să ne furnizeze indicii despre cea increată, deoarece prima e derivată din cealaltă şi o reflectează oarecum.

Oarecum. Dar nu într-o manieră atât de directă şi de

simplă cum am putea presupune în primul moment. Căci şi faptele, toate, scoase în evidenţă de către iubitorii naturii din cealaltă şcoală sunt, desigur, tot fapte; există şi viermi intestinali, şi ciuboţicacucului în pădure. Dacă încerci să le reconciliezi sau să demonstrezi că de fapt nu au nevoie de nicio reconciliere, atunci treci de la experienţa naturală nemijlocită – subiectul nostru actual – la metafizică, teodicee sau altceva asemănător. Se prea poate să fie un lucru raţional şi care ar merita să fie făcut, dar eu unul cred că trebuie separat de dragostea pentru natură. Atâta timp cât suntem pe acest palier, atâta timp cât mai pretindem să vorbim despre ceea ce natura ne „spune” în chip nemijlocit, trebuie să ne menţinem strict pe această poziţie. Am văzut o imagine a slavei. Nu trebuie să încercăm a găsi o cale directă spre ea şi dincolo de ea către o tot mai mare cunoaştere a lui Dumnezeu. Calea dispare aproape instantaneu. Spaimele şi misterele, adâncimea nemăsurată a intenţiilor lui Dumnezeu şi toată încâlceala istoriei universului o blochează. Nu e chip să trecem, în niciun caz nu pe-aici. Trebuie să facem un ocol – să părăsim munţii şi pădurile şi să ne întoarcem la studiile, la biserică, la bibliile, la rugăciunile noastre. Altminteri, dragostea pentru natură ameninţă să se preschimbe într-o religie a naturii. Şi atunci, chiar dacă nu ne duce la Zeii întunecaţi, ne va duce la foarte multe absurdităţi.

Nu trebuie să abandonăm însă dragostea pentru natură – aşa disciplinată şi limitată cum am propus-pe mâna denigratorilor. Natura nu poate împlini dorinţele stârnite de ea însăşi, nu poate oferi răspunsuri la întrebările teologice şi nici nu ne poate sanctifica.

Pelerinajul nostru real către Dumnezeu ne impune să-i întoarcem în mod statornic spatele, să trecem de la câmpurile învăpăiate de aurora într-o bisericuţă

sărăcăcioasă sau, pesemne, să mergem la lucru într-o parohie din cartierele de est ale Londrei. Dar dragostea pentru ea a constituit o iniţiere valoroasă şi, pentru unii dintre noi, indispensabilă.

Nu e nevoie să spun „a constituit”. Căci în fapt cei care nu atribuie mai mult de-atât iubirii pentru natură par a fi chiar aceia care rămân la ea. Era de aşteptat. Această dragoste, când se instituie ca religie, începe să fie un zeu – prin urmare să fie un demon. Şi demonii nu-şi ţin niciodată făgăduielile. Natura „moare” pentru cei care încearcă să trăiască doar pentru dragostea de natură. Coleridge a sfârşit prin a fi insensibil faţă de ea; Wordsworth, prin a se lamenta că gloria a trecut. Rosteşte-ţi rugăciunile într-o grădină, la primele ceasuri ale dimineţii, ignorând statornic roua, păsările şi florile, şi vei pleca inundat de prospeţimea şi bucuria ei; du-te acolo cu scopul de a fi inundat de ele şi, după o vreme, de nouă ori din zece nu ţi se va întâmpla nimica.

Trec acum la dragostea de patrie. În cazul acesta nici nu mai e nevoie să adâncim maxima domnului de Rougemont; ştim cu toţii că această formă de iubire devine un demon dacă devine un zeu. Unii încep să se întrebe dacă nu cumva nu a fost întotdeauna doar un demon. Dar atunci se văd siliţi să repudieze jumătate din poezia înaltă şi jumătate din acţiunea eroică săvârşite de omenire. Nu putem păstra nici plângerea lui Cristos asupra Ierusalimului. Şi El îşi manifestă dragostea de ţară.

Să ne limităm domeniul. Nu e nevoie aici de un eseu asupra eticii internaţionale. Când această iubire va deveni demonică, ea va produce, desigur, acte mârşave. Alţii însă, mai versaţi, ar putea spune care acte între acţiuni sunt mârşave. Nu facem decât să examinăm sentimentul propriu-zis în speranţa de a izbuti să-i deosebim condiţia

inocentă de cea demonică. Niciuna din ele nu constituie cauza eficientă a comportamentului naţional. Pentru că, strict vorbind, cei care se comportă internaţional sunt conducătorii, nu naţiunile. Patriotismul demonic al supuşilor lor – mă refer exclusiv la supuşi – le va înlesni acţiunile mârşave; patriotismul sănătos le va face mai dificile: când sunt ticăloşi, ei pot încuraja prin propagandă o condiţie demonică a sentimentelor noastre în scopul de a-şi asigura încuviinţarea noastră faţă de ticăloşia lor. Dacă vor fi buni, ar putea face contrariul. Iată unul din motivele pentru care noi, ca persoane particulare, trebuie să ţinem sub o supraveghere prudentă sănătatea sau boala propriei noastre iubiri de patrie. Şi tocmai de aceea şi scriu despre ea.

Cât de ambivalent este patriotismul se poate judeca după faptul că nu au existat alţi scriitori care să-l exprime mai viguros decât Kipling şi Chesterton. Dacă ar consta într-un singur element, ar fi fost cu neputinţă ca doi bărbaţi de talia lor să nu-l fi elogiat deopotrivă. În realitate, el conţine numeroase ingrediente ce pot fi amestecate în multe moduri.

Mai întâi, există dragostea pentru cămin, pentru locul unde am crescut sau pentru locurile, poate mai multe, care au fost căminele noastre, şi pentru toate locurile apropiate de ele şi asemănătoare lor, iubirea pentru vechile cunoştinţe, pentru priveliştile, sunetele şi mirosurile familiare. Să observăm că, în sensul cel mai larg, asta înseamnă pentru noi dragoste pentru Anglia, Ţara Galilor, Scoţia sau Ulster. Numai străinii şi oamenii politici vorbesc despre „Britania”. Afirmaţia lui Kipling: „Nu-i iubesc pe duşmanii imperiului meu” sună ridicol de fals. Imperiul meu! Dragostea pentru locul de obârşie e însoţită de o iubire pentru modul de viaţă, pentru bere şi

ceai şi pentru focul din şemineuri, pentru trenurile cu compartimente şi poliţia neînarmată şi pentru toate celelalte, pentru dialectul local şi (cu o nuanţă în minus) pentru limba noastră nativi. Aşa cum spune Chesterton, motivele pentru care un om nu vrea să-şi vadă ţara condusă de străini sunt foarte asemănătoare cu motivele pentru care nu vrea să-şi vadă casa arsă, din pricină că „nici măcar nu ar putea începe" să enumere toate lucrurile cărora le-ar duce dorul.

Ar fi greu de găsit un punct de vedere legitim din care sentimentul acesta să poată fi condamnat. Aşa cum familia ne oferă primul pas dincolo de iubirea de sine, aşa şi acesta ne oferă primul pas dincolo de egoismul de familie. Nu e desigur milă pură, ea implică dragostea pentru cei apropiaţi din preajma noastră, nu iubirea faţă de aproapele, în sensul duminical. Dar cei care nu-şi iubesc consătenii sau concetăţenii pe care-i ştiu din vedere nu e probabil că vor avansa prea mult către iubirea pentru „Omul" pe care nu l-au văzut. Toate afecţiunile naturale, inclusiv aceasta, pot deveni rivale ale iubirii spirituale, dar ele pot fi la fel de bine şi imitaţii pregătitoare ale ei, antrenând, ca să spunem aşa, muşchii spirituali pe care Harul ar putea să-i pună ulterior într-o slujire mai înaltă, aşa cum femeile în copilărie cresc păpuşi, iar mai târziu cresc copii. S-ar putea ivi un prilej ca să renunţi la această iubire; smulge-ţi în acest caz ochiul drept. Dar mai întâi trebuie să ai un ochi; o creatură care nu are niciunul – care nu a trecut de stadiul unei pete „fotosensibile" – ar fi foarte nepotrivită ca să mediteze asupra acestui text sever.

Desigur, patriotismul de acest soi nu e câtuşi de puţin agresiv. El nu cere altceva decât să fie lăsat în pace. Devine militant numai ca să protejeze ceea ce iubeşte. În orice minte înzestrată cu un strop de imaginaţie, el

dezvoltă o atitudine bună faţă de străini. Cum oare îmi pot iubi căminul fără a ajunge să realizez că şi alţi oameni, cu un mai puţină îndreptăţire, şi le iubesc pe ale lor? O dată ce ai realizat că francezului îi place cafe complet întocmai cum nouă ne place şunca cu ouă – păi să fie sănătoşi şi să se bucure de ea. Ultimul lucru pe care-l vrem este să facem ca pretutindeni să fie exact ca la noi acasă. Nu ar mai exista acasă dacă nu ar exista diferenţa.

Al doilea ingredient este o atitudine particulară faţă de trecutul ţării noastre. Vreau să spun faţă de acel trecut aşa cum trăieşte el în imaginaţia populară, marile fapte ale strămoşilor noştri. Să nu uităm Marathonul. Să nu uităm Waterloo-ul. „Să fim liberi sau să murim, noi, cei ce vorbim limba pe care a vorbit-o Shakespeare”. Trecutul acesta e simţit deopotrivă ca impunând o obligaţie şi oferind o asigurare; nu trebuie să cădem sub nivelul atins de părinţii noştri şi, întrucât suntem fiii lor, e de sperat că nu o vom face.

Acest sentiment nu are acreditări la fel de bune ca simpla dragoste de casă. Istoria reală a fiecărei ţări este plină de fapte penibile şi chiar ruşinoase. Poveştile eroice, dacă sunt considerate a fi tipice, dau o falsă impresie despre el şi sunt la rândul lor expuse unei serioase critici istorice. De aceea un patriotism bazat pe trecutul nostru glorios constituie un vânat predilect pentru denigrator. Pe măsură ce cunoştinţele sporesc, el poate claca, transformându-se în cinism deziluzionat, sau poate fi menţinut printr-o închidere voită a ochilor. Cine însă poate condamna ceva care-i face pe mulţi oameni, în numeroase momente importante, să se comporte cu mult mai bine decât ar fi putut-o face fără ajutorul lui?

Cred că este posibil să fii fortificat de imaginea trecutului, evitând atât dezamăgirea, cât şi umflarea în

pene. Imaginea devine periculoasă în măsura precisă în care este confundată cu studiul istoric serios şi sistematic sau îi este substituită. Poveştile sunt cele mai bune atunci când sunt transmise şi acceptate ca poveşti. Nu vreau să spun prin asta că ele ar trebui transmise mai departe ca simple ficţiuni (unele dintre ele sunt, la urma urmelor, adevărate). Dar accentul trebuie pus pe povestea ca atare, pe imaginea care aprinde imaginaţia, pe exemplul care întăreşte voinţa. Şcolarul care le aude trebuie să simtă în mod confuz – chiar dacă nu o poate exprima verbal – că aude legende. Nu are decât să se înfioare – de preferinţă în afara şcolii – de „Faptele care au făcut să triumfe Imperiul", dar cu cât amestecăm mai puţin aceasta cu „lecţiile de istorie", cu cât o confundăm mai puţin cu o analiză serioasă – ba şi mai rău, cu o justificare – a politicii imperiale, cu atât mai bine. Copil fiind, aveam o carte plină de poze colorate numită Povestea insulei noastre. Mi s-a părut întotdeauna că titlul acela era în nota justă. Cartea nici nu arăta de altfel a manual. Toxică însă, generatoare a unui tip de patriotism care este pernicios dacă dăinuieşte, deşi e anormal, în conştiinţa unui adult educat, mi se pare îndoctrinarea perfect serioasă a tinerilor cu o istorie recunoscut falsă ori părtinitoare – legenda eroică deghizată pervers în fapt de manual. Odată cu ea se strecoară ipoteza tacită că alte naţiuni nu îşi au şi ele eroii lor, poate chiar credinţa – fără doar şi poate e o biologie de foarte proastă calitate – că putem literalmente „moşteni" o tradiţie. Şi toate acestea duc aproape inevitabil la un al treilea lucru numit uneori patriotism.

Acest al treilea lucru este nu un sentiment, ci o credinţă: credinţa fermă, chiar prozaică, potrivit căreia naţiunea noastră, în toată nuditatea faptului, este de mult şi continuă să fie vădit superioară tuturor celorlalte. M-am

încumetat odată să-i spun unui preot bătrân care clama soiul acesta de patriotism: „Dar, părinte, nu ni se spune oare că toate popoarele cred că bărbaţii lor sunt cei mai bravi, iar femeile lor cele mai frumoase din lume?” Mi-a replicat cu mare gravitate – nici dacă ar fi spus Crezul la altar nu ar fi putut fi mai grav – „Da, dar în Anglia e adevărat”. Evident, convingerea asta nu a făcut din prietenul meu (Dumnezeu să-i odihnească sufletul) un scelerat, ci doar un măgar bătrân extrem de simpatic. Ea poate produce însă măgari care dau din copite şi muşcă. La limita patologicului, s-ar putea şi degrada, luând forma acelui rasism bine cunoscut pe care îl interzic în egală măsură creştinismul şi ştiinţa.

Aceasta ne aduce la cel de-al patrulea ingredient. Dacă naţiunea noastră este cu adevărat şi în asemenea grad superioară altora, s-ar putea susţine că ea are atât datoriile, cât şi drepturile unei fiinţe superioare în raport cu ele. În secolul al XIX-lea, englezul a devenit foarte conştient de asemenea datorii: „povara omului alb”. Cei cărora le spuneam indigeni erau protejaţii noştri, iar noi eram păzitorii lor autoproclamaţi. Nu era doar ipocrizie. Am făcut şi lucruri bune pentru ei. Dar obiceiul nostru de a vorbi ca şi cum motivaţia Angliei de a dobândi un imperiu (ca şi motivaţiile oricărui tinerel de a căuta o slujbă în Indian Civil Service) ar fi fost preponderent altruistă a îngreţoşat întreaga lume. Şi totuşi simţul superiorităţii putea fi văzut astfel în momentul său de optimă funcţionare. Alte naţiuni care le-au încercat şi ele au pus accentul pe drepturi, nu pe datorii. Pentru ele, unii străini erau atât de răi, încât exterminarea lor era îndreptăţită. Alţii, buni doar să fie tăietori de lemne şi sacagii în slujba poporului ales, nu meritau decât să fie siliţi să-şi continue tăiatul de copaci şi scosul apei. Câinilor, cunoaşteţi-vă

lungul nasului! Departe de mine intenţia de a sugera că cele două atitudini sunt la acelaşi nivel. Dar amândouă sunt fatale. Ambele pretind ca zona în care acţionează să devină „din ce în ce mai întinsă”. Şi ambele poartă această pecete inconfundabilă a răului: doar fiind teribile evită să fie ridicole. Dacă nu ar fi existat tratate nerespectate cu pieile-roşii, exterminarea tasmanienilor, camerele de gazare şi Belsen, Amritsar, negri şi tuciurii sau apartheid, pompozitatea amândurora ar fi fost o farsă colosală.

Ajungem în cele din urmă la stadiul în care patriotismul, sub forma sa demoniacă, se autodesfiinţează. Chesterton a luat două versuri din Kipling ca exemplu perfect în acest sens. A fost incorect faţă de Kipling, care ştia-şi încă admirabil pentru cineva atât de lipsit de un cămin statornic – ce poate însemna dragostea de casă. Dar versurile, izolate, pot fi privite ca un epitom al problemei. Ele sună astfel:

Anglia de-ar fi ce pare doar.
Ne-am lepăda de ea. Dar nu-i!

Iubirea nu a vorbit niciodată în felul acesta. E ca şi cum ţi-ai iubi copiii „doar dacă sunt cuminţi”, soţia doar dacă ar rămâne atrăgătoare, soţul doar atâta timp cât este celebru şi are succes. „Nimeni”, spunea unul dintre greci, „nu-şi iubeşte cetatea pentru că e mare, ci pentru că este a lui”. Cine îşi iubeşte cu adevărat ţara o va iubi şi în ruina şi decăderea ei – „Cu toate păcatele tale, Anglie, tot te iubesc”. Ea va fi pentru el „un lucru trist, dar al meu”. O poate considera bună şi mare, chiar dacă nu este, din cauză că o iubeşte; amăgirea e scuzabilă până la un punct. Dar soldatul lui Kipling inversează situaţia: el o iubeşte deoarece crede că ea e bună şi mare – o iubeşte datorită meritelor ei. Ea este o frumoasă preocupare activă care-i justifică mândria de a se integra în ea. Dar dacă ar înceta

să fie astfel? Răspunsul e dat fără echivoc: „Ne-am lepăda de ea”. Când corabia va începe să se scufunde, o vom părăsi. Astfel, acest soi de patriotism care porneşte la drum cu cea mai mare tevatură de tobe şi flamuri porneşte în realitate pe drumul care poate duce la Vichy. Şi e un fenomen cu care ne va fi dat să ne mai întâlnim. Când iubirile naturale devin anomice, ele nu numai că dăunează altor iubiri, ci şi încetează a mai fi iubirile care au fost – încetează a mai fi iubiri pur şi simplu.

Patriotismul are deci numeroase chipuri. Cei care ar dori să-l respingă integral par a nu fi avut în vedere ceea ce cu siguranţă va veni – a şi început să vină – în locul lui. Încă mult timp de acum încolo sau poate totdeauna, naţiunile vor trăi sub ameninţare. Conducătorii trebuie să-şi încurajeze cumva supuşii pentru a-i apăra sau cel puţin pentru a-i pregăti să le sară în apărare. Acolo unde sentimentul patriotismului a fost distrus aceasta se poate face numai prin prezentarea oricărui conflict internaţional sub o lumină pur etică. Dacă cetăţenii nu-şi mai varsă nici sudoarea, nici sângele pentru „ţara lor”, ei trebuie făcuţi să creadă că şi le varsă pentru justiţie, sau civilizaţie, sau omenire. Ceea ce reprezintă un pas în jos, nu în sus. Sentimentul patriotic nu a fost nevoit să ignore etica. Oamenii de treabă nu au trebuit să fie convinşi de justeţea cauzei ţării lor; era totuşi vorba de cauza ţării lor, nu de cauza justiţiei ca atare. Deosebirea mi se pare importantă. Aş putea crede cu îndreptăţire sau ipocrizie că e just să-mi apăr casa de un spărgător apelând la forţă, dar dacă aş începe să pretind că i-am învineţit ochiul exclusiv pe temeiuri morale – omiţând cu desăvârşire faptul că respectiva casă era a mea – aş deveni de-a dreptul insuportabil.

Pretenţia că atunci când cauza Angliei e justă suntem

de partea Angliei – aşa cum ar fi un Don Quijote neutru – numai din acest motiv este la fel de nesinceră. Şi absurdul antrenează după el răul. În cazul în care cauza ţării noastre e cauza lui Dumnezeu, războaiele trebuie să fie războaie de anihilare. Unor lucruri ce ţin în mare măsură de lumea aceasta li se conferă o falsă transcendenţă.

Gloria bătrânului sentiment era că, deşi putea oţeli inimile bărbaţilor în vederea celor mai înalte strădanii, nu înceta să ştie că este doar un sentiment. Războaiele puteau fi eroice fără a pretinde că sunt Războaie Sfinte. Moartea eroului nu era confundată cu cea a martirului. Şi (în mod delectabil) acelaşi sentiment care putea fi atât de grav într-o luptă de ariergardă, putea la fel de bine, în vreme de pace, să se comporte cu aceeaşi lipsă de constrângere caracteristică deseori tuturor iubirilor fericite. Putea face chiar haz de sine însuşi. Vechile noastre cântece patriotice nu pot fi cântate fără o sclipire ironică în priviri; cele mai recente sună mai degrabă ca nişte imnuri. Prefer oricând The British Grenadiers (cu un tam-ram-tam-tam) în locul unui Land of Hope and Glory.

Trebuie remarcat că genul de iubire pe care l-am descris, cu toate ingredientele sale, poate fi nutrit şi pentru altceva decât o ţară: pentru o şcoală, un regiment, o mare familie sau o clasă. Aceleaşi critici sunt aplicabile şi în aceste cazuri. Această iubire poate fi simţită şi pentru instituţii care pretind mai mult decât o afecţiune naturală: pentru o Biserică ori (din păcate) un partid dintr-o Biserică, sau pentru un ordin religios. Acest subiect teribil ar cere, doar el, o carte întreagă. E suficient să spunem aici că Societatea Cerească este şi o societate terestră. Patriotismul nostru (pur natural) faţă de aceasta din urmă îşi poate împrumuta foarte uşor pretenţiile transcendente ale celei dintâi şi le poate folosi pentru a justifica cele mai

abominabile acţiuni. Dacă voi scrie vreodată cartea pe care ştiu că nu o voi scrie, ea va trebui să reprezinte mărturisirea completă pe care o face creştinătatea despre contribuţia sa specifică la suma cruzimii şi trădării omeneşti. Părţi întinse din „Lume” nu-şi vor pleca urechea la spusele noastre până când nu ne vom lepăda public de bună parte din trecutul nostru. Şi de ce ar face-o? Am strigat sus şi tare numele lui Cristos şi ne-am pus în slujba Molohului.

S-ar putea crede că nu-mi voi încheia Capitolul de faţă fără să spun o vorbă şi despre iubirea noastră pentru animale. Subiectul acesta îşi va găsi însă un loc mai potrivit în următorul capitol. Indiferent dacă animalele sunt sau nu subpersonale, ele nu sunt niciodată iubite ca şi cum ar fi astfel. Faptul sau iluzia personalităţii sunt mereu prezente, aşa încât dragostea pentru ele este în fapt un caz al acelei afecţiuni care constituie tema capitolului următor.

III. Afecţiunea

Încep cu iubirea cea mai umilă şi mai larg răspândită, iubirea în care experienţa noastră pare a se deosebi cel mai puţin de cea a animalelor. Ceea ce, mă grăbesc să adaug, nu mă face să-i atribui o valoare inferioară. În om nimica nu e nici mai rău, nici mai bun doar pentru că este împărtăşit cu animalele. Când blamăm pe cineva că este „un animal”, vrem să spunem nu că etalează caracteristici animale (o facem cu toţii), ci că le etalează numai pe acestea în împrejurări când este nevoie de cele specific umane. (Când îl numim pe om „fiară”, vrem să spunem de obicei că el comite cruzimi inaccesibile majorităţii fiarelor reale; ele nu sunt destul de deştepte pentru aşa ceva.)

Grecii numeau această formă de iubire *storge* (două silabe cu g sonor). Eu unul îi voi spune în mod simplu afecţiune. Dicţionarul meu grecesc defineşte storge ca

„afecţiune, în special cea a părinţilor faţă de copiii lor”, dar şi a copiilor faţă de părinţi. Şi, n-am nicio îndoială, aceasta e forma originară a faptului că şi semnificaţia centrală a cuvântului. Imaginea de la care trebuie să pornim este cea a unei mame care-şi alăptează pruncul, a unei căţele sau pisici cu un coş plin de căţeluşi sau de pisoi, un vălmăşag de scâncete şi gudurări, tors, linciureli, limbaj copilăresc, lapte, căldură, miros de viaţă tânără.

Însemnătatea acestei imagini este că ne pune de la bun început în faţa unui paradox. Necesitatea şi iubirea-necesitate a puilor este evidentă, la fel ca şi iubirea-dar a mamei. Ea dă naştere, oferă lapte, oferă protecţie. Pe de altă parte, ea trebuie neapărat să dea naştere sau să moară. Ea trebuie neapărat să le dea de supt sau să sufere. Privită astfel, şi afecţiunea ei este o iubire-necesitate. Aici e paradoxul. Este o iubire-necesitate, dar necesitatea ei este să dăruiască. Este o iubire-dar, având însă nevoie ca altcineva să aibă nevoie de ea. Va trebui să revenim asupra acestui punct.

Dar chiar şi în viaţa animală, ba încă mai mult în propria noastră viaţă, afecţiunea se extinde mult dincolo de relaţia dintre mamă şi copil. Acest confort plin de căldură, această satisfacţie de a fi împreună cuprinde tot felul de obiecte. Este de fapt cea mai puţin discriminatoare formă de iubire. Există femei despre care putem prevedea că vor fi puţin curtate şi bărbaţi pasibili să aibă puţini prieteni. Ei nu au nimic de oferit. Aproape oricine însă poate deveni obiect al afecţiunii, până şi urâtul, şi prostul, şi enervantul. Nu trebuie să fie nicio potrivire evidentă între cei uniţi de ea. Am văzut afecţiunea nutrită pentru un imbecil nu numai de părinţii, ci şi de fraţii săi. Ea ignoră barierele de vârstă, sex, clasă şi educaţie. Ea poate exista între un tânăr inteligent de la universitate şi o infirmieră

bătrână, deşi minţile lor trăiesc în lumi diferite. Ea ignoră chiar şi barierele de specie. O vedem nu numai între câine şi om, ci şi, mai surprinzător, între câine şi pisică. Gilbert White pretinde că a descoperit-o şi între un cal şi o găină.

Unii romancieri au sesizat-o foarte bine. În Tristram Shandy, „tata" şi unchiul Toby sunt atât de departe de a fi uniţi printr-o comunitate de interese sau idei, încât nu pot conversa nici zece minute fără a se contrazice, dar le e dat să-şi simtă profunda afecţiune reciprocă. La fel Don Quijote şi Sancho Panza, Pickwick şi Sam Weller, Dick Swiveller şi „Marchiza". La fel, deşi probabil fără intenţia conştientă a autorului, în Vântul prin sălcii, cvartetul Sobolului, Şoarecelui, Bursucului şi Broscoiului-râios sugerează uimitoarea eterogenitate dintre cei legaţi prin afecţiune.

Dar afecţiunea îşi are propriile-i criterii. Obiectele ei trebuie să fie familiare. Putem uneori indica ziua precisă şi chiar ora când ne-am îndrăgostit sau am început o nouă prietenie. Mă îndoiesc că am putea surprinde începutul afecţiunii. A deveni conştient de ea înseamnă a deveni conştient că ea funcţionează de câtva timp. Utilizarea unor cuvinte precum „bătrân", „old" sau „vieux" ca atribute ale afecţiunii este semnificativă. Câinele îi latră pe străinii care nu i-au făcut niciodată nimic şi dă din coadă în faţa vechilor cunoştinţe chiar dacă nu i-au făcut niciodată vreun bine. Copilul poate iubi pe un bătrân grădinar arţăgos care nu i-a dat aproape niciodată atenţie şi se poate feri de musafirul care-şi dă toată silinţa să-i acapareze atenţia. Trebuie să fie însă un bătrân grădinar, unul care a fost „dintotdeauna" acolo – acel trecător, dar parcă imemorial „dintotdeauna" al copilăriei.

Afecţiunea, după cum am spus, e cea mai umilă dintre iubiri. Ea nu-şi dă niciun fel de aere. Oamenii pot fi

mândri că sunt „îndrăgostiţi” sau că au prieteni. Afecţiunea e modestă-chiar evazivă şi ruşinoasă. Odată când am făcut o observaţie despre afecţiunea destul de frecvent întâlnită dintre pisică şi câine, prietenul meu mi-a replicat: „Da. Dar pariez că niciun câine nu ar mărturisi-o altor câini”. Avem aici cel puţin o caricatură de bună calitate a unei părţi însemnate din afecţiunea umană. „Acasă steie feţele de-acasă”, spune Comus. Or, afecţiunea are un chip foarte domestic. La fel şi mulţi dintre cei pentru care am simţit-o. Faptul că-i iubim nu e o dovadă a rafinamentului sau receptivităţii noastre. Ceea ce am numit iubirea apreciativă nu constituie un element de bază în afecţiune. E nevoie îndeobşte de absenţă sau de privaţiune pentru a ne face să-i elogiem pe cei de care ne leagă numai afecţiunea. îi considerăm de la sine înţeleşi, şi faptul că-i considerăm de la sine înţeleşi, care în dragostea erotică este de-a dreptul un ultragiu, e aici îndreptăţit şi adecvat până la un punct. Totul e pe măsura naturii confortabile şi liniştite a sentimentului. Afecţiunea nu ar fi ceea ce este dacă ar fi exprimată zgomotos şi frecvent; a o expune în public e ca şi cum ţi-ai scoate din casă mobila veche în vederea unei mutări. La locul ei se potrivea de minune, dar la lumina soarelui arată ponosită sau ţipătoare. Afecţiunea aproape se furişează sau se prelinge prin vieţile noastre. Ea trăieşte cu lucrurile personale, umile şi de interior, papuci moi, haine vechi, glume vechi, izbitura cozii unui câine somnoros de pardoseala bucătăriei, sunetul unei maşini de cusut, o păpuşică uitată pe iarba din curte.

Sunt însă obligat să mă corectez numaidecât. Vorbesc despre afecţiune ca şi când ar exista separat de celelalte iubiri. Deseori există aşa cum am spus, deseori nu. Aşa cum ginul nu e doar o băutură în sine, ci şi o bază

pentru numeroase alte băuturi amestecate, la fel şi afecţiunea, pe lângă faptul că este o formă de iubire de sine stătătoare, poate intra în compoziţia celorlalte iubiri, colorându-le pe de-a-ntregul şi devenind însuşi mediul în care ele acţionează zi de zi. Pesemne în lipsa ei ele nu s-ar păstra în foarte bune condiţii. A-ţi face un prieten nu e acelaşi lucru cu a începe să simţi afecţiunea. Dar când prietenul tău a devenit un vechi prieten, toate acele lucruri caracteristice lui care iniţial nu aveau nimic de a face cu prietenia devin familiare şi dragi datorită familiarităţii. Cât despre dragostea erotică, nu pot imagina nimic mai dezagreabil decât să o experimentezi fie şi doar un foarte scurt răstimp fără acest veşmânt comod al afecţiunii. Ar fi o condiţie extrem de inconfortabilă, fie prea angelică, fie prea animalică, sau amândouă pe rând. Există un farmec specific, atât în prietenie, cât şi în eros, legat de clipele în care iubirea apreciativă adoarme, aşa zicând, făcută ghem, iar tihna şi obişnuinţa simplă a relaţiei (liberă ca singurătatea, deşi niciunul nu e singur) ne învăluie. Nicio nevoie de a vorbi. Nicio nevoie de a face dragoste. Niciun fel de nevoie, poate doar să scormoneşti în jăratec.

Amestecul şi suprapunerea iubirilor ne sunt limpede demonstrate de faptul că mai totdeauna şi pretutindeni toate trei au în comun, ca expresie proprie, sărutul. În Anglia modernă prietenia nu-l mai foloseşte, dar afecţiunea şi erosul, da. El le este atât de caracteristic, încât nu putem preciza acum care de la cine l-a împrumutat sau pur şi simplu dacă şi l-au împrumutat. Desigur, s-ar putea spune că sărutul afecţiunii se deosebeşte de sărutul erosului. Da, dar nu toate săruturile schimbate de îndrăgostiţi sunt săruturi de îndrăgostiţi. În plus, ambele iubiri tind – ceea ce îi pune în încurcătură pe numeroşi moderni – să utilizeze un limbaj de alintare sau un limbaj

infantil. Faptul acesta nu caracterizează doar specia umană. Profesorul Lorenz ne spune că atunci când stăncuţele sunt îndrăgostite apelurile lor „constau cu deosebire în sunete infantile rezervate de stăncuţele adulte pentru aceste ocazii” (Inelul Regelui Solomon, p. 158). Noi şi păsările avem aceeaşi scuză. Diferitele soiuri de tandreţe sunt tot tandreţe şi limbajul celei mai timpurii tandreţe pe care ne-a fost dat să o cunoaştem este evocat pentru a fi pus în slujba celei recente.

Nu am menţionat încă unul din cele mai remarcabile produse auxiliare ale afecţiunii. Am spus că ea e în esenţă o iubire apreciativă. Ea nu e discriminatoare. Se poate adapta oamenilor celor mai puţin promiţători. Şi totuşi, destul de ciudat, însuşi faptul acesta înseamnă că până la urmă ea poate face cu putinţă aprecieri care, fără ea, nu ar exista niciodată. Am putea spune, şi nu chiar inexact, că ne-am ales prietenii şi femeia pe care o iubim datorită diverselor lor calităţi – datorită frumuseţii, sincerităţii, bunătăţii sufleteşti, spiritului, inteligenţei sau mai ştiu eu ce. Dar trebuie să fie acel gen special de spirit, acel gen special de frumuseţe, acel gen special de bunătate care ne plac, întrucât avem gusturi personale în aceste privinţe. Iată de ce prietenii şi îndrăgostiţii simt că „au fost făcuţi unul pentru altul”. Titlul special de glorie al afecţiunii este că ea îi poate uni chiar şi pe aceia care, în mod foarte evident şi chiar comic, nu sunt astfel, oameni care, dacă nu s-ar fi pomenit aşezaţi de soartă în aceeaşi casă ori comunitate, nu ar fi avut nimic de a face unii cu alţii. Dacă afecţiunea se dezvoltă din această împrejurare – şi, desigur, adesea nu e cazul – ochii încep să li se deschidă. Devenind afectuos faţă de „bătrânul cutare”, mai întâi doar fiindcă se întâmplă ca el să fie acolo, curând încep să văd că la urma urmelor e „ceva în el”. Momentul în care spui

pentru prima oară, fiind într-adevăr convins că lucrurile stau aşa, că, deşi el nu este „genul meu de om”, e un om foarte bun „în felul său” este unul de eliberare. Nu pare aşa, e posibil să ne simţim doar toleranţi şi indulgenţi. Dar în realitate am trecut o frontieră. Acel „în felul său” înseamnă că trecem dincolo de propriile noastre idiosincrazii, că învăţăm să apreciem bunătatea sau inteligenţa aşa cum se manifestă în ei, nu doar bunătatea sau inteligenţa asezonate şi servite astfel încât să se adapteze gustului nostru.

„Câinii şi pisicile trebuie crescuţi întotdeauna împreună”, spunea cineva, „aşa li se dezvoltă inteligenţa”. Afecţiunea ne-o dezvoltă pe a noastră; dintre toate iubirile naturale ea este cea mai universală şi cea mai puţin capricioasă, cea mai cuprinzătoare. Oamenii cu care suntem puşi să convieţuim în familie, la şcoală, la liturghie, pe vapor, în congregaţia religioasă, reprezintă din acest punct de vedere un cerc mai larg decât prietenii, oricât de numeroşi, pe care ni i-am făcut în lumea exterioară. Prin faptul că am foarte mulţi prieteni nu dovedesc că am o apreciere cuprinzătoare a excelenţei umane. S-ar putea spune la fel de bine şi că-mi dovedesc amplitudinea gustului literar prin faptul că sunt capabil să savurez toate cărţile din camera mea de lucru. Răspunsul e acelaşi în ambele cazuri – „Cărţile tu şi le alegi. Prietenii tu ţi-i alegi. Fireşte că ţi se potrivesc”. Gustul cu adevărat amplu în materie de lectură e acela care-i dă unui om posibilitatea de a găsi ceva pe măsura trebuinţelor sale pe taraba cu solduri de la intrarea oricărui anticariat. Gustul cu adevărat amplu în materie de umanitate va găsi de asemenea ceva de apreciat în secţiunea de omenire cu care eşti silit să te întâlneşti zilnic. După experienţa mea, afecţiunea e cea care creează acest gust, învăţându-ne mai

întâi să-i observăm, apoi să-i suportăm, apoi să le zâmbim, apoi să ne bucurăm de ei şi, în sfârşit, să-i apreciem pe oamenii care „se întâmplă să fie acolo”. Făcuţi pentru noi? Nu, slavă Domnului. Sunt ei înşişi, mai originali decât îţi puteai închipui şi mult mai valoroşi decât bănuiam.

Şi acum ne apropiem de punctul periculos. Afecţiunea, spuneam, nu-şi dă aere; mila, spunea Sf. Pavel, nu se umflă în pene. Afecţiunea poate iubi ceea ce e neatractiv: Dumnezeu şi sfinţii Săi iubesc ceea ce e de neiubit. Afecţiunea „nu aşteaptă prea mult”, închide ochii la greşeli, îşi revine uşor după certuri; la fel şi mila e îndelung răbdătoare, este bună şi ştie să ierte. Afecţiunea ne deschide ochii asupra bunătăţii pe care nu o putem vedea sau nu am fi apreciat-o fără ea. La fel procedează şi sfinţenia smerită. Dacă am insista exclusiv asupra acestor asemănări, am putea ajunge să credem că această afecţiune nu este doar una dintre iubirile naturale, ci e Iubirea în Sine care lucrează în inimile noastre omeneşti şi împlineşte legea. Să fi avut oare dreptate la urma urmelor romancierii victorieni? Iubirea (de acest fel) e oare într-adevăr suficientă? „Afecţiunile domestice”, în cea mai bună şi deplină dezvoltare a lor, sunt oare acelaşi lucru ca şi viaţa creştină? Răspunsul la toate aceste întrebări, recunosc, este cu siguranţă negativ.

Nu vreau să spun doar că romancierii cu pricina scriau uneori ca şi cum n-ar fi cunoscut niciodată textul despre „ura” faţă de soţie şi mamă, ca şi faţă de propria viaţă. Desigur, faptul e adevărat. Rivalitatea dintre toate iubirile naturale şi iubirea lui Dumnezeu este ceva ce niciun creştin nu îndrăzneşte să uite. Dumnezeu este marele Rival, obiectul suprem al geloziei omeneşti; acea frumuseţe, cumplită ca frumuseţea Gorgonei, capabilă în orice clipă să-mi fure de lângă mine-sau lăsând impresia

că-mi fură – inima soţiei, sau a soţului, sau a fiicei mele. Amărăciunea unei anume necredinţe, deşi ascunsă chiar celor care o simt sub forma unui anticlericalism sau a urii faţă de superstiţie, se datorează în realitate acestui fapt. Nu însă la acea rivalitate mă gândesc acum, va trebui să ne confruntăm cu ea într-un capitol ulterior. Până una, alta, îndeletnicirea noastră e mai terestră.

Cât de multe „cămine fericite” există în realitate? Mai rău încă: oare toţi cei nefericiţi sunt nefericiţi din pricină că lipseşte afecţiunea? Nu cred. Ea poate fi prezentă, provocând totuşi nefericirea. Aproape toate caracteristicile acestei iubiri sunt ambivalenţe. Acţiunea lor poate fi în egală măsură benefică sau nocivă. Ea singură, lăsată să-şi urmeze propria înclinaţie, poate întuneca sau degrada viaţa umană. Detractorii şi antisentimentaliştii nu au spus întreg adevărul despre ea, dar tot ce au spus e adevărat.

Simptomatic în acest sens, poate, e caracterul detestabil ăl mai tuturor cântecelor dulcege şi poemelor mieroase în care arta populară exprimă afecţiunea. Acestea sunt detestabile datorită falsităţii lor. Ele prezintă ca pe o reţetă sigură de fericire (sau chiar de bunătate) ceea ce în fapt nu e decât o oportunitate. Nu e niciun semnalment că ar trebui să facem ceva: n-avem decât să lăsăm afecţiunea să se reverse asupra noastră ca un duş cald şi totul, de bună seamă, va fi bine.

Afecţiunea, am văzut, include atât iubirea-necesitate, cât şi iubirea-dar. Încep cu necesitatea – nevoia noastră de afecţiune din partea celorlalţi.

Or, există un motiv ce face ca această nevoie, mai mult ca toate celelalte nevoi afective, să devină cu uşurinţă cea mai iraţională. Am spus că obiect al afecţiunii poate fi aproape oricine. Da, şi aproape oricine speră să fie.

Respectabilul domn Pontifex din *The Way of all Flesh30 se* simte ultragiat când descoperă că fiul său nu-l iubeşte, e „nefiresc” ca un băiat să nu-şi iubească tatăl. Nu-i trece niciodată prin minte să se întrebe dacă, din prima zi pe care şi-o poate aminti băiatul, el a făcut sau a spus vreodată ceva ce ar fi putut provoca iubirea. La fel, la începutul Regelui Lear, eroul e înfăţişat ca un bătrân extrem de antipatic devorat de o sfâşietoare dorinţă de afecţiune. Recurg la exemple literare din cauză că dumneata, cititorule, şi cu mine nu trăim în aceeaşi vecinătate; dacă am trăi, nu mi-ar fi din nefericire deloc greu să le înlocuiesc cu exemple din viaţa reală. Lucrul acesta se petrece zilnic. Şi putem înţelege de ce anume. Ştim cu toţii că trebuie să facem ceva, dacă nu ca să merităm iubirea erotică sau prietenia, cel puţin ca să ni le atragem. Cât despre afecţiune, se presupune însă că ea este furnizată de-a gata de către natură, „inclusă”, „subînţeleasă”, „în contul casei”. Avem un drept să o aşteptăm. Dacă ceilalţi nu ne-o dau, sunt „nenaturali”.

Această presupunere e, fără îndoială, distorsionarea unui adevăr. Multe lucruri au fost „incluse”. Din cauză că suntem o specie mamiferă, instinctul va furniza cel puţin un anumit nivel, adesea unul înalt, de dragoste maternă. Din cauză că suntem o specie socială, asocierea familială oferă un mediu în care, dacă totul merge bine, afecţiunea va lua naştere şi se va fortifica fără a pretinde niciun fel de calităţi strălucite din partea obiectelor ei. Dacă ne va fi dată, ea nu ne va fi dată neapărat în funcţie de meritele noastre, o putem obţine cu foarte puţină bătaie de cap. Dintr-o percepţie confuză a adevărului (mulţi sunt iubiţi cu o afecţiune mult peste meritele lor), dl Pontifex trage încheierea absurdă: „Prin urmare mie, fără niciun merit, mi se cuvine de drept”. E ca şi cum, pe un plan mult mai

înalt, am susţine că, întrucât niciun om nu are drept prin merit la harul lui Dumnezeu, eu, neavând niciun merit, sunt îndreptăţit să-l am. Problema drepturilor este exclusă în ambele cazuri. Avem nu „dreptul de a aştepta”, ci o „speranţă rezonabilă” de a fi iubiţi de persoanele apropiate dacă noi şi ele suntem mai mult sau mai puţin oameni obişnuiţi. Dar s-ar putea să nu fim. S-ar putea să fim intolerabili. Dacă suntem, „natura” va lucra împotriva noastră. Căci exact aceleaşi condiţii de intimitate care fac posibilă afecţiunea fac posibilă – nu mai puţin firesc – şi o aversiune cu deosebire incurabilă, o ură la fel de imemorială, constantă, nemarcată, uneori aproape inconştientă ca şi forma corespunzătoare de iubire. Siegfried, în operă, nu-şi putea aminti o vreme când fiecare târşire, şoaptă şi foşnet ale piticului său tată adoptiv să nu-i fi fost odioase. Nu putem surprinde niciodată acest gen de ură, la fel de puţin ca şi afecţiunea, în clipa debutului. A fost aici dintotdeauna. Să observăm că vechi este un termen adecvat şi unui sentiment de silă îndătinată ca şi unuia de înclinaţie afectuoasă: „vechile lui măgării”, „vechea lui comportare”, „aceeaşi veche figură”.

Ar fi absurd să spunem că Lear are un minus de afecţiune, în măsura în care afecţiunea este iubire-necesitate. El e aproape nebun după ea. Dacă, în felul lui nu şi-ar fi iubit fetele, nu le-ar fi dorit iubirea cu atâta disperare. Până şi cel mai antipatic părinte (sau copil) poate fi plin de o asemenea iubire nesăţioasă. Ea însă acţionează spre răul lor şi al tuturor celorlalţi. Situaţia devine sufocantă. Dacă oamenii sunt de la bun început antipatici, pretenţia continuă din partea lor (ca şi cum li s-ar cuveni de drept) de a fi iubiţi – sentimentul lor văditele nedreptăţire, reproşurile lor, indiferent dacă exprimate tare şi clamoros sau doar implicate în fiecre privire şi gest

de autocompătimire resentimentară – produce în noi un sentiment de vinovăţie (efect de altfel intenţionat) pentru o greşeală pe care nu o puteam evita şi nu putem înceta să o comitem. Ei pun sub şapte peceţi chiar izvorul de care sunt însetaţi. Dacă vreodată, în cine ştie ce moment prielnic, se întâmplă ca în noi să încolţească un sâmbure cât de mic de afecţiune pentru ei, pretenţia lor ca ea să sporească necontenit ajunge să ne împietrească iar. Şi, cu siguranţă, asemenea oameni vor mereu aceeaşi dovadă a iubirii noastre, trebuie să fim integral de partea lor, să le ascultăm şi să le împărtăşim nemulţumirile împotriva altora. Dacă băiatul meu m-ar iubi cu adevărat, ar vedea cât de egoist e tatăl lui… dacă fratele meu m-ar iubi, mi s-ar alătura împotriva surorii mele… dacă m-ai iubi, n-ai admite să fiu supusă unui asemenea tratament…

Şi în tot acest timp ei continuă să ignore adevăratul drum. „Dacă vrei să fii iubit, fii vrednic de a fi iubit”, spune Ovidiu. Joviala pramatie bătrână nu voia să spună decât că „Dacă vrei să atragi fetele, trebuie să fii atrăgător”, dar maxima lui are o aplicaţie mai largă. Iubeţul era mai înţelept la vremea lui decât dl Pontifex şi Regele Lear.

Cu adevărat surprinzător nu este faptul că aceste cereri insaţiabile formulate de persoanele antipatice sunt făcute uneori fără niciun rezultat, ci că se întâlnesc atât de frecvent. Vedem uneori cum câte o femeie îşi iroseşte adolescenţa, tinereţea şi ani buni de maturitate până în pragul bătrâneţii ca să îngrijească, să asculte, să corcolească şi poate să suporte un soi de vampir matern care nu se consideră niciodată destul de corcolit şi ascultat. Sacrificiul – deşi există două opinii în această privinţă – poate fi frumos, nu însă şi bătrâna care-l pretinde.

Caracterul „implicit” sau nemeritat al afecţiunii

prilejuieşte o răstălmăcire oribilă. La fel şi relaxarea şi caracterul ei neprotocolar.

Auzim multe comentarii despre grosolănia noii generaţii. Cum şi eu sunt o persoană în vârstă, ar fi de aşteptat să iau partea celor în vârstă, dar în realitate sunt cu mult mai impresionat de lipsa de maniere a părinţilor faţă de copii decât de cea a copiilor faţă de părinţi. Cine oare nu s-a simţit stânjenit ca oaspete la mese de familie unde tatăl sau mama îşi tratau odraslele, oameni în toată firea, cu o lipsă de politeţe care, practicată în raporturile cu alţi tineri, ar fi dus pur şi simplu la ruperea oricărei relaţii? Aserţiunile dogmatice în domenii în care copiii, spre deosebire de părinţi, sunt competenţi, întreruperile grosolane, contrazicerile anoste, ridiculizarea lucrurilor pe care tinerii le iau în serios – e vorba de convingerile religioase –, aluziile ofensate la prietenii lor, oferă un răspuns lesnicios la întrebarea „De ce nu stau niciodată acasă? De ce se simt mai bine la alţii decât la ei acasă?” Cine nu preferă civilizaţia în locul barbariei?

Dacă i-ai întreba pe oricare din nesuferiţii aceia – şi, fireşte, nu toţi sunt părinţi – de ce se poartă aşa la ei acasă, ei ar replica: „Ei drăcie, acasă vii să te relaxezi. Nu poţi să fii mereu impecabil. Unde să te simţi ca la tine acasă dacă nu în casa ta? N-avem nevoie acasă de codul manierelor elegante. Suntem o familie fericită. Aici putem să ne spunem *orice*. Nu se formalizează nimeni. Suntem toţi înţelegători”.

Încă o dată, este o afirmaţie pe cât de apropiată de adevăr, pe-atât de fatalmente greşită. Afecţiunea e o chestiune de haine de acasă, de relaxare, de lipsă a supravegherii, de libertăţi ce nu ar fi decât proastă creştere dacă ni le-am permite cu străinii. Dar hainele vechi sunt una, şi a purta aceeaşi cămaşă până când

începe să duhnească e cu totul altceva. Există haine potrivite pentru o petrecere în aer liber, dar şi hainele pe care le porţi în casă trebuie să fie potrivite în felul lor. De asemenea, există o deosebire între politeţea publică şi cea domestică. Principiul fundamental al amândurora este acelaşi: „Nimeni şi sub nicio formă să nu-şi acorde preferinţă sieşi”. Cu cât însă este mai publică împrejurarea, cu atât este mai strictă şi mai codificată obedienţa noastră faţă de acest principiu. Există „reguli” de bună purtare. Cu cât e mai intimă împrejurarea, cu atât e şi codificarea mai redusă, ceea ce nu înseamnă însă că e mai puţin nevoie de politeţe. Dimpotrivă, afecţiunea în momentul ei cel mai bun practică o politeţe incomparabil mai subtilă, mai sensibilă şi mai profundă decât varianta publică. În public este suficient un ritual. Acasă trebuie să posezi realitatea pe care o reprezenta acel ritual, căci dacă nu, îi iau locul manifestările asurzitoare ale celui mai mare egoist. Aici cu adevărat nu trebuie să-ţi acorzi niciun fel de preferinţă; la o petrecere e suficient să-ţi ascunzi preferinţa. De aici vechiul proverb „Vino să trăieşti cu mine şi o să mă cunoşti bine”. De aceea manierele familiare ale unei persoane îi revelează în primul rând adevărata valoare a manierelor sale (neplăcută expresie!) de „protocol” sau de „societate”. Cei ce-şi leapădă manierele la intrare când se întorc acasă de la dans sau de la cocteil nu au nici acolo o politeţe reală. Nu făceau decât să o maimuţărească.

„Putem să ne spunem *orice* între noi”. Adevărul din spatele acestor cuvinte este că afecţiunea în apogeul ei poate spune orice îi trece prin gând, indiferent de regulile ce guvernează politeţea publică, deoarece afecţiunea în apogeul ei nu doreşte nici să rănească, nici să umilească, nici să tiranizeze. Te poţi adresa soţiei tale dragi cu

„Scroafo!” când din neatenţie ţi-a băut paharul tău cu coniac pe lângă al ei. Poţi stopa cu un urlet povestea pe care tatăl tău o tot repetă. Poţi tachina, mistifica şi persifla. Poţi spune: „Taci din gură. Vreau să citesc”. Poţi face orice pe tonul şi la momentul potrivit – tonul şi momentul care nu sunt menite să ofenseze şi nici nu o fac. Cu cât e mai adâncă afecţiunea, cu atât le cunoaşte mai precis (fiecare iubire îşi are propria *artă a iubirii*. Dar mitocanul domestic vrea să spună cu totul altceva când îşi revendică libertatea de a spune „orice”. Având el însuşi o afecţiune total deficitară şi poate chiar nulă în clipa respectivă, el îşi arogă frumoasele libertăţi pe care numai cea mai deplină afecţiune are dreptul sau ştie cum să le folosească. El le utilizează atunci cu rea-voinţă, conform resentimentelor, sau brutal, conform egoismului, sau, în cel mai bun caz, prosteşte, fără abilitate. Şi s-ar putea ca în tot acest răstimp să aibă cugetul împăcat. Ştie că afecţiunea îşi permite licenţe. Îşi permite şi el licenţe. Prin urmare (conchide el) e o dovadă că el însuşi se comportă afectuos. Dacă te consideri jignit, el va spune că minusul de iubire vine din partea ta. El este cel ofensat. El este neînţelesul.

Ca atare, se şi răzbună uneori făcând pe nebunul şi devenind pedant de „politicos”. Implicaţia este, desigur, „A, va să zică nu trebuie să fim intimi? Trebuie să ne comportăm ca simple cunoştinţe? Aşa trăgeam nădejde – dar nu mai contează. Cum vrei, atunci”. împrejurarea aceasta ilustrează în mod foarte expresiv deosebirea dintre politeţea intimă şi cea formală. Exact ceea ce i se potriveşte uneia poate constitui o încălcare a celeilalte. A fi nereţinut şi familiar când eşti prezentat unei personalităţi eminente înseamnă proastă creştere; a practica o politeţe formală şi ceremonioasă la tine acasă („mutre publice în

locuri private”) înseamnă – şi e totdeauna interpretat ca – proastă creştere. În *Tristram Shandy* găsim o admirabilă ilustrare a manierelor domestice cu adevărat bune. Într-un moment cum nu se poate mai nepotrivit, Unchiul Toby perorează pe tema sa favorită, fortificaţiile. „Tata”, împins de astă dată dincolo de marginile răbdării, îl întrerupe violent. Apoi vede chipul fratelui său; expresia nevindicativă a lui Toby, profund rănit nu de lipsa de respect faţă de el însuşi – nu i-ar fi dat niciodată atenţie –, ci de lipsa de respect faţă de nobila artă. Tata se căieşte pe loc. Urmează scuze, împăcare deplină. Unchiul Toby, ca să demonstreze cât de intens ştie să ierte, îşi reia prelegerea despre fortificaţii.

Dar nu am spus încă nimic despre gelozie. Presupun că nimeni nu crede acum că gelozia e în special legată de dragostea erotică. Dacă cineva o mai face, comportarea copiilor, a servitorilor şi a animalelor domestice ar trebui să-i spulbere în scurt timp această convingere greşită. Orice tip de iubire, aproape orice tip de asociere, este pasibil de gelozie. Gelozia afecţiunii e strâns legată de încrederea acesteia în ceea ce este vechi şi familiar. La fel stau lucrurile şi cu lipsa de însemnătate, totală sau relativă, din punctul de vedere al afecţiunii, a ceea ce numesc iubire apreciativă. Nu vrem ca „vechile chipuri familiare” să devină mai strălucitoare sau mai frumoase, ca vechile obiceiuri să fie înlocuite fie şi de unele mai bune, ca vechile glume şi interese să dispară în favoarea unor noutăţi palpitante. Schimbarea reprezintă o ameninţare la adresa afecţiunii.

Un frate şi o soră sau doi fraţi – deoarece sexul nu are nicio importanţă în cazul de faţă – cresc până la o anumită vârstă împărţind totul. Au citit aceleaşi cărţi pentru copii, sau căţărat în aceiaşi copaci, au fost

împreună piraţi sau cosmonauţi, au început şi au încetat în acelaşi moment să colecţioneze timbre. Apoi se întâmplă ceva îngrozitor. Unul din ei se luminează brusc – descoperă poezia sau ştiinţa sau muzica serioasă sau poate cunoaşte o convertire religioasă. Viaţa îi este inundată de noua sferă de interese. Celălalt nu o poate împărtăşi, rămâne în urmă. Mă îndoiesc că însăşi infidelitatea unei soţii sau a unui soţ provoacă un sentiment mai cumplit de total abandon sau o gelozie mai sălbatică decât împrejurarea aceasta. Nu e încă gelozia faţă de noii prieteni pe care şi-i va face în scurt timp dezertorul. Va veni şi rândul ei, dar la început e vorba de gelozia faţă de obiectul însuşi-faţă de ştiinţa, muzica sau Dumnezeul în chestiune (numit totdeauna, în astfel de contexte, „religia" sau „toată religia asta"). Gelozia se va exprima probabil prin ridiculizare. Noul interes e „o prostie şi un nonsens". O probă jalnică de infantilism (sau una la fel de jalnică de aere adulte), sau dezertorul nu are de fapt niciun interes real – face paradă, se laudă, e numai afectarea de capul lui. Urmează numaidecât ascunderea cărţilor, distrugerea obiectelor ştiinţifice, închiderea violentă a aparatului de radio când se transmit programe clasice. Căci dacă afecţiunea este cea mai instinctivă, cea mai animalică în acest sens, dintre toate iubirile, gelozia ei este de o vehemenţă pe măsură. Ea mârâie şi-şi arată colţii ca un câine căruia i s-a sustras mâncarea. Şi de ce n-ar fi aşa? Cineva sau ceva i-a sustras copilului căruia-i fac portretul hrana de o viaţă, alter ego-ul său. Universul i se ruinează.

Dar nu numai copiii reacţionează astfel. Puţine lucruri din viaţa paşnică obişnuită a unei ţări civilizate sunt mai diabolice decât ranchiuna cu care o întreagă familie necredincioasă se năpusteşte împotriva unicului ei membru care a devenit creştin, sau cu care o întreagă

familie de oameni necultivaţi împotriva singurului său membru care dă semne că devine intelectual. Nu este vorba, aşa cum credeam cândva, doar de ura congenitală şi, aşa zicând, dezinteresată a întunericului faţă de lumină. O familie bisericoasă în care cineva a devenit ateu nu se va comporta nicidecum mai bine în toate cazurile. Este reacţia la un abandon, ba chiar la un jaf. Cineva sau ceva (l) a furat (-o) pe băiatul *nostru* sau pe fata noastră. Cel care era unul de-al nostru a devenit unul de-al *lor*. Cu ce drept? El e al nostru. Dar o dată ce schimbarea s-a produs, cine ştie unde se va sfârşi? (Şi ce bine şi fericiţi trăiam înainte, şi nu făceam rău nimănui!)

Uneori e resimţită o curioasă gelozie dublă sau mai degrabă două gelozii discordante care se hăituiesc în mintea suferindului. Pe de o parte, „Toate astea" nu sunt decât „o absurditate, fumuri de intelectuali nenorociţi, înşelătorie ipocrită". Dar pe de alta, „Dacă o fi ceva – deşi nu se poate, nu trebuie să fie, dacă o fi ceva în toate astea?" Dacă o fi ceva cu adevărat în literatură sau în creştinism? Ce-ar fi ca dezertorul să fi intrat cu adevărat într-o lume nouă pe care noi nici n-am bănuit-o? Dar dacă aşa stau lucrurile, câtă nedreptate! De ce tocmai el? De ce oare nu ne-a fost deschisă şi nouă? „Cum adică, unui năpârstoc de fată sau unui mucos de băiat li se arată lucruri care le sunt ascunse celor mai în vârstă?" Şi cum o asemenea concluzie e vădit incredibilă şi insuportabilă, gelozia revine la prima ipoteză: „Toate astea sunt o absurditate".

Părinţii care se găsesc în această situaţie se află pe o poziţie mai confortabilă decât fraţii şi surorile. Trecutul lor le e necunoscut copiilor. Oricum ar fi noua lume a dezertorului, ei pot pretinde oricând că au trecut şi ei prin asta şi ştiu că o să se termine odată. „E o etapă", spun ei,

„o să se isprăvească”. Nimic nu ar putea fi mai satisfăcător. Nu poate fi afirmat şi apoi recuzat, deoarece este un enunţ despre viitor. E ceva dureros, dar – oricât de îngăduitor spus – e greu de receptat ca o ofensă. Mai mult, vârstnicii – s-ar putea să şi creadă aşa. În cel mai bun caz, s-ar putea dovedi în cele din urmă că e adevărat. În caz contrar, nu e vina lor.

„Băiete, băiete, cu asemenea purtări nesăbuite o să-i frângi inima maică-tii”. Acest apel prin excelenţă victorian se şi poate să fi fost deseori întemeiat. Afecţiunea este profund rănită atunci când un membru al familiei cade sub nivelul etosului casei în tot ce poate fi mai rău – joc de cărţi, băutură, concubinaj cu o dansatoare de la operă. Din nefericire, e aproape tot atât de posibil să-i frângi inima mamei tale ridicându-te deasupra etosului casei. Tenacitatea conservatoare a afecţiunii acţionează în ambele sensuri. Ea poate fi un corespondent domestic al acelui tip de educaţie suicidar din punct de vedere naţional care îl ţine în loc pe copilul promiţător doar din cauză că leneşii şi ignoranţii s-ar putea considera jigniţi dacă el ar fi strămutat nedemocratic într-o clasă superioară lor înşişi.

Toate perversiunile afecţiunii sunt în legătură mai cu seamă cu afecţiunea ca iubirenecesitate. Dar şi afecţiunea ca iubire-dar îşi are perversiunile ei.

Mă duce gândul la doamna Fidget, care a murit acum câteva luni. E într-adevăr uimitor cum i s-a luminat familia. Expresia abătută a dispărut de pe chipul soţului ei care începe să-şi recapete puterea de a râde. Băiatul mai mic, pe care-l considerasem întotdeauna un omuleţ acru şi ţâfnos, se dovedeşte a fi absolut normal omeneşte vorbind. Cel mare, care nu mai dădea practic pe-acasă decât ca să se culce, stă acum aproape mereu cu ai lui şi a început să reorganizeze grădina. Fata, despre care s-a presupus

mereu că ar fi „plăpândă” (deşi niciodată nu am putut şti exact de ce anume suferea), şi-a început acum lecţiile de călărie care mai înainte erau excluse, dansează cât e noaptea de lungă şi joacă tenis pe săturate. Chiar şi câinele, care nu putea ieşi decât în lesă, este acum un membru reputat al Clubului Felinarelor de pe strada lor.

S-a spus deseori că doamna Fidget trăia numai pentru familia ei. Şi nu era un neadevăr. O ştiau toţi vecinii. „Trăieşte numai pentru familia ei”, spuneau ei, „ce soţie şi ce mamă admirabilă!” Spăla singură toate rufele, cam prost, e drept, cu toate că-şi puteau permite să le dea la o spălătorie, şi era mereu implorată să nu o mai facă. Dar continua să o facă. Avea grijă să existe întotdeauna un dejun cald pentru toţi cei care rămâneau acasă şi întotdeauna o cină caldă (chiar şi în toiul verii). O rugau din tot sufletul să nu-şi mai bată capul cu asta. O asigurau aproape cu lacrimi în ochi (şi sincer) că preferau mese reci. Degeaba. Ea trăia numai pentru familia ei. Se scula întotdeauna ca să te întâmpine dacă ieşeai noaptea târziu şi te întorceai la două sau trei dimineaţa, nu conta ora; găseai întotdeauna aceeaşi figură fragilă, lividă şi ostenită aşteptându-te ca o acuzare tăcută. Ceea ce însemna, fireşte, că nu-ţi puteai permite să ieşi prea des ca un nesimţit. Tot ea făcea şi lucruri de îmbrăcăminte, considerându-se (eu unul nu pot aprecia) o excelentă croitoreasă amatoare şi o mare specialistă în tricotat. Şi, desigur, dacă nu erai o brută fără inimă, trebuia să şi porţi lucrurile făcute de ea. (Vicarul îmi spune că, după moartea ei, contribuţiile acelei familii la „vânzările de binefacere” le depăşesc pe cele ale tuturor celorlalţi enoriaşi ai săi laolaltă.) Şi apoi grija pentru sănătatea celorlalţi! Purta, ea singură, toată povara „fragilităţii” fiicei sale. Doctorul – un vechi prieten, şi nu unul de salon – nu avea niciodată voie

să stea de vorbă cu pacienta lui. După ce o examina cât mai rapid cu putinţă, era condus în altă încăpere de către mamă. Fata nu trebuia să aibă niciun fel de griji, nicio răspundere pentru sănătatea ei. Numai îngrijire plină de dragoste, mângâieri, alimente speciale, vinuri tonice greţoase şi micul dejun la pat. Căci doamna Fidget, după cum spunea ea însăşi adesea, „îşi tocea degetele până la os” pentru familie. Nu o puteau opri. Şi, oameni cu bun-simţ fiind, nici nu o puteau privi cu braţele încrucişate. Erau siliţi să o ajute. Şi era nevoie tot timpul de ajutor. Cu alte cuvinte, făceau tot posibilul să o ajute ca să facă pentru ei atâtea lucruri de care ei nu aveau nevoie. Cât despre câinele lor iubit, ea îl considera, după spusele sale, „ca pe unul dintre copii”. Şi îl şi supunea aceluiaşi tratament ca şi pe ceilalţi din familie. Numai că el, neavând scrupule, se descurca ceva mai bine decât ei şi, cu toate că era mereu dus la veterinar, pus la regim şi ţinut sub supraveghere clipă de clipă, izbutea totuşi să ajungă uneori şi la lada de gunoi sau la câinele vecinilor.

Vicarul spune că doamna Fidget şi-a găsit acum odihna. Să nădăjduim că şi-a găsit-o cu adevărat. Sigur însă e că şi-a găsit-o familia ei.

E uşor de văzut în ce măsură predispoziţia către această stare este, ca să spunem aşa, congenitală în instinctul matern. Acesta e, după cum am văzut, o iubire-dar, dar una care are nevoie să dăruiască, prin urmare are nevoie să ai nevoie de ea. Dar veritabilul scop al dăruirii este să-l pună pe primitor într-o asemenea stare, încât să nu mai aibă nevoie de darul nostru. Pe copii îi hrănim pentru ca să fie cât mai curând capabili să se hrănească singuri; îi învăţăm pentru ca să poată cât mai curând să nu mai aibă nevoie de învăţătura noastră. Aşa încât asupra acestei iubiri-dar apasă o sarcină foarte grea. Ea trebuie să

acţioneze în sensul propriei abdicări. Trebuie să tindem să devenim de prisos. Ceasul când vom putea spune „Nu mai au nevoie de mine” ar trebui să fie adevărata noastră recompensă. Dar instinctul, prin simpla sa natură, nu are puterea de a pune în aplicare această lege. Instinctul doreşte binele obiectului său, dar nu pur şi simplu, ci numai binele pe care el însuşi îl poate dărui. Trebuie să intre în joc o iubire mult mai mare – o iubire care doreşte binele obiectului ca atare, indiferent din ce sursă provine binele – şi să ajutoreze sau să îmblânzească instinctul înainte ca acesta să-şi poată pune în fapt abdicarea. Şi, desigur, asta şi face adeseori. Acolo însă unde nu o face, necesitatea insaţiabilă de a fi necesar se va satisface fie menţinându-şi obiectele în necesitate, fie inventând pentru ele nevoi imaginare. O va face cu atât mai categoric, cu cât se socoteşte (şi într-un anumit sens chiar cu îndreptăţire) ca fiind o iubire-dar şi se consideră, aşadar, ca fiind „dezinteresată”.

Aşa ceva nu e doar apanajul mamelor. Toate celelalte afecţiuni care, fie prin derivaţie din instinctul parental, fie prin similaritate de funcţie, simt nevoia de a se avea nevoie de ele pot cădea în aceeaşi cursă. Afecţiunea patronului pentru protejat e una din ele. Într-un roman de Jane Austen, Emma caută ca Harriet Smith să aibă o viaţă fericită, dar numai acel soi de viaţă fericită pe care însăşi Emma a plănuit-o pentru ea. Chiar şi profesia mea – cea de profesor universitar – este în acest sens foarte periculoasă. Dacă suntem buni, trebuie să pregătim prin străduniile noastre momentul în care elevii noştri vor fi copţi ca să ne devină critici şi rivali. Ar trebui să fim încântaţi când clipa soseşte, aşa cum maestrul de scrimă este încântat când elevul său îl poate atinge şi dezarma. Şi mulţi sunt.

Nu însă toţi. Sunt destul de vârstnic ca să-mi

amintesc de cazul trist al dr. Quartz. Nicio universitate nu se putea lăuda cu un profesor mai eficient şi mai devotat. S-a cheltuit în întregime pentru elevii săi. Le-a lăsat mai tuturor a o impresie de neşters. A fost obiectul unui veritabil şi binemeritat cult al eroilor. În chip firesc şi delectabil, ei au continuat să-l viziteze şi după ce relaţia didactică încetase – dădeau roată casei lui o seară întreagă şi purtau discuţii de neuitat. Faptul curios e însă că asta nu a durat la nesfârşit. Mai devreme sau mai târziu – să fi fost după câteva luni sau chiar după câteva săptămâni – a venit şi seara fatală când au ciocănit la uşa lui şi li s-a spus că domnul doctor e ocupat. Şi ocupat a fost mereu de-atunci încolo. Au fost izgoniţi pentru totdeauna din preajma lui. Şi explicaţia era că, la ultima lor întâlnire, se răzvrătiseră, îşi afirmaseră independenţa – se distanţaseră de maestru şi-şi susţinuseră propria concepţie, nu fără succes pesemne. Confruntat exact cu acea independenţă pe care se străduise să o producă, având chiar datoria să o producă în măsura posibilităţilor sale, dr. Quartz a fost incapabil să o suporte. Wotan muncise din greu să-l creeze pe Siegfried cel liber; când Siegfried cel liber i-a fost adus în faţă, a turbat de mânie. Dr. Quartz a fost un om nefericit.

Această imperioasă trebuinţă de a fi necesar îşi găseşte adesea debuşeul în îngrijirea exagerată a unui animal. Informaţia că cineva este „iubitor de animale” ne spune foarte puţin până când aflăm cum anume este. Căci poţi fi în două feluri. Pe de o parte, animalul de rasă şi domesticit este, ca să spunem aşa, o „punte” între noi şi restul naturii. Noi toţi resimţim uneori destul de dureros izolarea noastră umană de lumea subumană – atrofierea instinctului pe care o aduce cu sine inteligenţa noastră, excesiva noastră conştiinţă de sine, nenumăratele complexităţi ale situaţiei noastre, inabilitatea noastră de a

trăi în prezent. Ce bine-ar fi să ne putem descotorosi de toate astea! Nu suntem obligaţi – şi întâmplător nici nu putem – să devenim animale. Dar putem fi *cu* un animal. El are destulă personalitate pentru a-i da cuvântului *cu* o semnificaţie reală, rămânând totuşi în foarte mare măsură un mic mănunchi inconştient de impulsuri biologice. Stă cu trei picioare în lumea naturii şi cu unul în lumea noastră. Animalul este o legătură, un ambasador. Cine n-ar dori, după cum se exprima Bosanquet, „să aibă un reprezentant la curtea lui Pan”? Omul cu câinele rezolvă o discontinuitate în univers. Dar adeseori animalele sunt desigur utilizate într-o manieră mai rea. Dacă ai nevoie ca alţii să aibă nevoie de tine şi dacă familia ta, foarte corect, refuză să aibă nevoie de tine, substitutul evident e animalul favorit. Pe acesta îl poţi face să aibă toată viaţa nevoie de tine. îl poţi menţine într-un infantilism permanent, îl poţi reduce la o stare de invaliditate permanentă, îl poţi izola de orice bunăstare animală autentică şi-i poţi crea în compensaţie dependenţe faţă de nenumărate mici favoruri pe care numai tu i le poţi acorda. Nefericita creatură devine astfel foarte utilă pentru restul familiei, ea joacă rolul unui puţ colector sau al unui canal de drenaj – eşti prea ocupat să mutilezi viaţa unui câine ca să mai otrăveşti viaţa celorlalţi. Câinii sunt mai buni în această privinţă decât pisicile; maimuţa, după cum mi s-a spus, e cea mai bună. Şi seamănă mai bine cu lucrul real. Cu siguranţă că pentru animal e o adevărată năpastă. Probabil însă el nu poate realiza pe deplin răul pe care i l-ai făcut. Mai mult, nici n-ai avea cum să ştii că-şi dă seama. Până şi cei mai asupriţi oameni se pot mobiliza într-o bună zi ca să-ţi spună de la obraz un adevăr usturător. Animalele nu pot cuvânta.

Cei care spun „Cu cât îi cunosc mai bine pe oameni,

cu atât îmi plac mai mult câinii” – cei care găsesc în animale o degajarede exigenţele companiei oamenilor – ar face foarte bine să-şi examineze motivaţiile reale.

Trag nădejde să nu fiu greşit înţeles. Dacă acest capitol l-ar putea face pe cineva să pună la îndoială faptul că absenţa „afecţiunii naturale” reprezintă o pervertire extremă ar însemna pentru mine un eşec. Şi nici nu pun câtuşi de puţin la îndoială faptul că afecţiunea e temeiul a noua zecimi din orice înseamnă fericire trainică şi durabilă în vieţile noastre naturale. îi voi privi, aşadar, cu o anumită simpatie pe aceia al căror comentariu la ultimele câteva pagini va suna astfel: „Fireşte. Fireşte. Se întâmplă şi asemenea lucruri. Persoanele egoiste sau nevrotice pot deforma orice, chiar şi dragostea, prefăcându-le într-un soi de situaţie mizerabilă sau de exploatare. Dar de ce să scoatem în evidenţă asemenea cazuri marginale? Un pic de bun-simţ, câteva concesii reciproce pot preîntâmpina apariţia lor printre oamenii cumsecade”. Cred însă că şi acest comentariu necesită un comentariu.

Mai întâi, în ceea ce priveşte termenul de *nevrotic*. Nu cred că vom ajunge să vedem mai limpede cum stau lucrurile dacă vom clasifica toate aceste stări păgubitoare ale afecţiunii drept patologice. Există fără îndoială condiţii realmente patologice datorită cărora anumitor oameni le e anormal de greu sau chiar imposibil să se opună tentaţiei acestor stări. Oamenii aceştia trebuie trimişi prin toate mijloacele la medic. Sunt însă încredinţat că oricine este cinstit cu sine însuşi va admite că a simţit asemenea tentaţii. Apariţia lor nu constituie o maladie sau, dacă da, numele acelei boli este condiţia de om căzut în păcat. La oamenii obişnuiţi cedările faţă de ele – şi cine nu cedează măcar uneori? – nu înseamnă boală, ci păcat. Îndrumarea spirituală ne va fi de mai mare ajutor în acest caz decât

tratamentul medical. Medicina se străduieşte să restabilească structura „naturală” sau funcţia „normală”. Dar lăcomia, egoismul, autoînşelarea şi autocompătimirea nu sunt nenaturale sau anormale în aceeaşi accepţie ca astigmatismul sau ca un rinichi mobil. Căci cine oare, pentru Dumnezeu, îl va considera natural sau normal pe omul total lipsit de aceste cusururi? „Natural”, dacă preferaţi, într-un sens absolut diferit, arhinatural, necăzut în păcat. Or, am văzut un singur asemenea Om. Şi El nu semăna deloc cu imaginea oferită de psiholog despre cetăţeanul popular integrat, echilibrat, adaptat, fericit în căsnicie şi cu un loc de muncă. Nu poţi fi realmente foarte bine „adaptat” lumii tale dacă ea îţi spune că eşti „îndrăcit” şi sfârşeşte prin a te bate în cuie gol pe un stâlp de lemn.

Dar în al doilea rând, prin propria-i formulare, comentariul admite exact lucrul pe care încerc să-l spun. Afecţiunea produce fericire dacă – şi numai dacă – există bun-simţ, reciprocitate şi „decenţă”. Cu alte cuvinte, numai dacă intervine ceva mai mult decât afecţiunea şi ceva diferit de ea. Nu e de ajuns simplul sentiment. Îţi e necesar „bunul-simţ”, adică raţiunea. Ai nevoie de „dai tu, dau şi eu”, adică ai nevoie de justiţie, stimulând continuu simpla afecţiune atunci când se estompează şi ţinând-o în frâu atunci când uită sau tinde să sfideze arta iubirii. Îţi e necesară „decenţa”. Nu se poate ascunde faptul că asta înseamnă bunătate, răbdare, dăruire de sine, smerenie şi intervenţia continuă a unui gen de iubire cu mult mai înalt decât poate fi afecţiunea în sine. Asta e tot. Dacă încercăm să trăim exclusiv pe seama afecţiunii, afecţiunea se va răzbuna pe noi.

Cât de rău anume, cred că rareori o putem recunoaşte. Oare pentru doamna Fidget au putut trece cu

adevărat neobservate nenumăratele frustrări şi mizerii la care şi-a supus familia? E peste putinţă să credem aşa ceva. Ştia bine – sigur ştia – că perspectiva de a o găsi, la întoarcerea ta acasă, renunţând la somn „pentru tine” ca să te întâmpine inutil şi acuzator îţi strica toată seara. Îşi continua aceste practici din pricină că, dacă ar fi renunţat la ele, ar fi fost confruntată tocmai cu faptul pe care refuza să-l vadă, ar fi ştiut că nu este necesară. Iată primul motiv. Apoi, însăşi osteneala vieţii sale îi amuţea îndoielile secrete cu privire la calitatea iubirii ei. Cu cât mai tare o frigeau tălpile şi o durea spinarea, cu atât mai bine, pentru că suferinţa aceasta îi şoptea la ureche „Ce mult trebuie să-i iubesc dacă fac toate astea pentru ei!” Iată al doilea motiv. Cred însă că există şi un nivel mai profund. Incapacitatea celorlalţi de-a o aprecia, cuvintele lor teribile şi jignitoare – orice fleac o poate jigni pe o doamnă Fidget – prin care ei o implorau să dea rufele la spălătorie, toate acestea o îndreptăţeau să se simtă maltratată, să aibă, aşadar, o pricină continuă de nemulţumire, să savureze plăcerile resentimentului. Dacă cineva spune că nu cunoaşte asemenea plăceri, omul acela e un mincinos sau un sfânt. E adevărat că sunt plăceri numai pentru cei care urăsc. Dar şi o iubire ca aceea a doamnei Fidget conţine o bună câtime de ură. Despre dragostea erotică spunea poetul roman „Urăsc şi iubesc”, dar şi alte feluri de iubire admit acelaşi amestec. Ele poartă în sine seminţe de ură. Dacă afecţiunea este ridicată la rangul de suveran absolut al unei vieţi omeneşti, seminţele vor încolţi. Iubirea, dacă devine zeu, devine demon.

IV. Prietenia

Când îţi alegi drept subiect afecţiunea sau erosul, asistenţa îţi e asigurată. Însemnătatea şi frumuseţea amândurora a fost subliniată şi aproape exagerată în

repetate rânduri. Chiar şi aceia dispuşi să le denigreze se situează într-o reacţie deliberată împotriva tradiţiei encomiastice, fiind, ca atare, influenţaţi de ea. Dar foarte puţini oameni de azi consideră prietenia drept o iubire de valoare comparabilă sau o iubire pur şi simplu. De *ia în Memoriam31 nu-mi* pot aminti niciun poem sau niciun roman care să o fi celebrat. Tristan şi Isolda, Antoniu şi Cleopatra, Romeo şi Julieta au nenumărate corespondente în literatura modernă; David şi Ionatan, Pilade şi Oreste, Roland şi Oliver, Amis şi Amile, nu. Anticilor, prietenia le părea cea mai fericită şi cea mai deplin umană dintre toate iubirile, coroana vieţii şi şcoală de virtute. Prin comparaţie, lumea modernă o ignoră. Admitem, firește, că un bărbat are nevoie, pe lângă soţie şi familie, de câţiva „prieteni”. Dar însuşi tonul admiterii şi tipul de relaţii pe care cei ce o formulează le-ar caracteriza drept „prietenii” arată limpede că lucrul de care vorbim are foarte puţin de a face cu acea *philia* pe care Aristotel o clasifica în rândul virtuţilor sau acea *amiciţia* despre care Cicero a scris o carte. Este ceva cu totul marginal, nicidecum un fel de mâncare principal la banchetul vieţii, ci doar o distracţie, ceva care te ajută să-ţi umpli timpul. Cum de s-a putut ajunge aici?

Primul şi cel mai evident răspuns este ca puţini o apreciază din cauză că puţini o experimentează. Iar posibilitatea de a trece prin viaţă fără experienţa ei îşi are obârşia în faptul care separă în mod atât de decis prietenia de celelalte două forme de iubire. Prietenia este – într-un sens câtuşi de puţin peiorativ – cea mai puţin *naturala* dintre iubiri, cea mai puţin instinctivă, organică, biologică, gregară şi necesară. Are cel mai redus comerţ cu nervii noştri, nimic gutural, nimic din ceea ce accelerează pulsul sau te face să roşeşti ori să păleşti. E o legătură

esenţialmente între indivizi; în clipa în care doi oameni îşi devin prieteni, ei sau şi retras amândoi într-o oarecare măsură din turmă. Fără eros niciunul dintre noi nu s-ar fi născut, iar fără afecţiune niciunul dintre noi nu ar fi fost crescut, dar fără prietenie putem să trăim şi să ne înmulţim. Specia, privită din unghi biologic, nu are deloc nevoie de ea. Mulţimea sau turma – comunitatea – o pot chiar antipatiza şi suspecta. Conducătorii ei o şi fac adesea. Directorii şi directoarele de şcoli, şefii de comunităţi religioase, coloneii şi căpitanii de vas se pot simţi stingheriţi când în cadrul unor mici grupuri de subordonaţi ai lor se încheagă prietenii strânse şi puternice.

Această calitate (ca să o numim astfel) „non-naturală" a prieteniei ne ajută să ne explicăm de ce era proslăvită în vremurile antice şi medievale şi de ce a ajuns să fie minimalizată în vremea noastră. Preocuparea cea mai profundă şi mai statornică a acelor epoci era de natură ascetică şi urmărea renunţarea la lume. Natura, emoţia şi corpul erau temute ca primejdii pentru sufletele noastre sau dispreţuite ca degradări ale condiţiei noastre umane. Era inevitabil preţuit în cel mai înalt grad tocmai acel soi de iubire care părea cel mai independent sau chiar sfidător în raport cu simpla natură. Afecţiunea şi erosul erau în chip prea evident conexate cu nervii noştri, în mod prea evident împărţite cu animalele. Le-ai putea simţi răscolindu-ţi măruntaiele şi agitându-ţi diafragma. Dar în prietenie – în lumea aceea luminoasă, liniştită şi raţională a relaţiilor liber alese – te îndepărtezi de toate acestea. Doar ea, dintre toate iubirile, părea să te ridice la nivelul zeilor sau al îngerilor. După aceea a venit însă romantismul şi „comedia lăcrimoasă", „întoarcerea la natură" şi exaltarea sentimentului, şi, pe urmele lor, toată acea

imensă mlaştină de emoţie care, deşi adeseori criticată, a continuat să dăinuie de atunci încoace. În sfârşit, exaltarea instinctului, zeii întunecaţi din sânge, ai căror hierofanţi ar putea fi incapabili de prietenie bărbătească. Sub noua administrare, tot ceea ce recomandase odinioară această iubire a început acum să lucreze împotriva ei. Ea nu dispunea de suficiente zâmbete lacrimogene, suveniruri şi limbaj infantil ca să-i mulţumească pe sentimentalişti. Nu comporta sânge şi măruntaie în cantitate suficientă pentru a-i atrage pe primitivişti. Părea uscăţivă şi exanguă, un soi de surogat vegetarian pentru iubirile mai organice.

Au contribuit şi alte cauze. Pentru aceia – şi ei sunt acum majoritari – care văd viaţa umană doar ca o dezvoltare şi o complicaţie a vieţii animale toate formele de comportament ce nu pot prezenta certificate de origine animală şi capacitate de supravieţuire sunt de-a dreptul suspecte. Certificatele prieteniei nu sunt prea satisfăcătoare. Apoi, acea concepţie care pune colectivul mai presus de individ desconsideră cu necesitate prietenia, ea fiind o relaţie între oameni la cota cea mai înaltă a individualităţii. Ea îi sustrage pe oameni din „solidaritatea” colectivă tot atât de sigur cum ar putea-o face solitudinea însăşi, şi încă şi mai periculos, deoarece îi sustrage în grupuri de câte doi şi trei. Unele forme de sentiment democratic îi sunt natural ostile din cauză că ea este selectivă şi constituie o îndeletnicire a celor puţini. A spune „Aceştia sunt prietenii mei” implică „Aceia nu sunt”. Din toate aceste motive, dacă cineva crede (ca mine) că vechea estimare a prieteniei era cea corectă, nu poate scrie un capitol despre ea decât ca o încercare de reabilitare.

Faptul acesta îmi impune de la bun început o foarte plicticoasă operaţie de demolare. În vremea noastră a

devenit efectiv necesar să respingem teoria după care orice prietenie trainică şi serioasă este în realitate homosexuală.

Aici e importantă periculoasa sintagmă *în realitate*. A spune că orice prietenie e în mod conştient şi explicit homosexuală ar fi în mod prea evident fals; pedanţii îşi află refugiul în acuzaţia mai puţin palpabilă că ea este *în realitate* – inconştient, criptic, oarecum într-o accepţie pickwickiană – homosexuală.

Şi această insinuare, deşi nu poate fi dovedită, nu poate fi desigur nici respinsă. Faptul că în comportamentul a doi prieteni nu poate fi descoperită nicio dovadă pozitivă de homosexualitate nu-i deconcertează câtuşi de puţin pe pedanţii noştri: „Chiar la asta", spun ei cu gravitate, „ne aşteptam". Însăşi lipsa de dovezi este tratată ca o dovadă; absenţa fumului demonstrează că focul e ascuns cu foarte mare grijă. Aşa ar fi – dacă ar exista. Dar mai întâi trebuie să-i dovedim existenţa. Altminteri, discutăm ca un ins care ar spune: „Dacă pe scaunul acesta ar fi o pisică invizibilă, scaunul ar părea gol; dar scaunul pare gol, deci pe el există o pisică invizibilă".

Credinţa în pisici invizibile nu poate fi pesemne combătută logic, dar ea ne spune multe despre cei care o susţin. Cei care nu pot concepe prietenia ca pe o iubire reală, ci doar ca pe un deghizament sau un fabricat al erosului, trădează faptul că nu au avut niciodată un prieten. Noi ceilalţi ştim că deşi putem avea iubire erotică şi prietenie pentru aceeaşi persoană, cu toate acestea nimica nu seamănă într-un anumit sens mai puţin cu prietenia decât o legătură erotică. Îndrăgostiţii îşi vorbesc mereu despre iubirea lor; prietenii practic nu vorbesc despre prietenia dintre ei. Îndrăgostiţii stau de obicei faţă-n faţă, absorbiţi unul în altul; prietenii, unul lângă altul,

absorbiţi într-un domeniu de interes comun. Mai presus de orice, erosul (atâta cât durează) se manifestă cu necesitate numai între doi. Doi însă, departe de a fi numărul necesar pentru prietenie, nu e nici măcar cel mai bun. Şi motivul acestei realităţi este important.

Lamb spune undeva că dacă, din trei prieteni (A, B şi C), A ar muri, atunci B l-ar pierde nu numai pe A, ci şi „partea dea din C", în timp ce C îl pierde nu numai pe A, ci şi „partea dea din B". În fiecare dintre prietenii mai există ceva ce poate fi deplin revelat numai de către alt prieten. Eu singur nu sunt destul de cuprinzător ca să activez un om în integralitatea sa; am nevoie şi de alte lumini în afară de a mea ca să-i pun în evidenţă toate faţetele. Acum când Charles a murit, nu voi mai putea vedea niciodată reacţia lui Ronald la o glumă specific carolină. Departe de a avea mai mult din Ronald, avându-l „pentru mine exclusiv" acum când Charles a plecat dintre noi, am mai puţin din Ronald. De aceea adevărata prietenie este cea mai puţin geloasă dintre iubiri. Doi prieteni sunt încântaţi să li se alăture un al treilea şi trei să li se alăture un al patrulea, cu condiţia ca noul-venit să fie calificat ca să devină un prieten adevărat. Ei pot spune atunci, aşa cum spun sufletele fericite în Dante, „Ei, iat-acel ce ne-o spori iubirea" 32. Căci în această iubire „a împărţi nu înseamnă a lua". Desigur că raritatea sufletelor înfrăţite – ca să nu mai menţionăm consideraţiile practice despre mărimea încăperilor şi audibilitatea vocilor – limitează amplificarea cercului, dar în cadrul acelor limite fiecare ne este prieten în raport nu invers, ci direct proporţional cu numărul acelora cu care îl împărţim. Prin aceasta, prietenia manifestă o strălucită „apropiere prin asemănare" de Ceruri unde însăşi mulţimea fericiţilor (pe care niciun om nu-i poate număra) sporeşte bucuria fiecăruia în parte

întru Dumnezeu. Căci fiecare suflet, văzându-L în felul său propriu, împărtăşeşte fără îndoială acea viziune unică tuturor celorlalte. Aşa se face, spune un vechi autor, că în viziunea lui Isaia Serafimii „strigau unul către altul, zicând: „Sfânt, sfânt, sfânt'" (Isaia, 6, 3). Cu cât împărţim mai mult între noi Pâinea Cerească, cu atât mai multă vom avea fiecare în parte.

Teoria homosexualităţii nu mi se pare, aşadar, nici măcar plauzibilă. Ceea ce nu înseamnă că prietenia şi erosul anormal nu s-au combinat niciodată. Anumite culturi în anumite perioade par a fi manifestat această tendinţă de contaminare. În societăţile războinice este, cred, cu deosebire plauzibil să se insinueze relaţia dintre viteazul adult şi tânărul său purtător de armură sau scutier. Absenţa femeilor în timpul războiului avea, desigur, un anumit rol în această împrejurare. Când decidem, dacă socotim că e nevoie sau că putem să decidem, când anume s-a insinuat şi când nu, trebuie să fim călăuziţi în mod sigur de dovezi (dacă există), iar nu de o teorie *a priori*. Săruturile, lacrimile şi îmbrăţişările nu sunt în sine o dovadă de homosexualitate. Implicaţiile ar fi, în absenţa altor fapte, prea comice. Hrothgar îmbrăţişându-l pe Beowulf, Johnson îmbrăţişându-l pe Boswell (un nostim cuplu flagrant heterosexual) şi toate acele matahale păroase de centurioni din

Tacitus, agăţându-se unii de alţii şi sărutându-se pentru ultima oară cu prilejul desfacerii legiunilor… toţi erau homosexuali? Dacă puteţi crede aşa ceva, puteţi crede orice. Într-o viziune istorică largă, fireşte, nu gesturile demonstrative de prietenie dintre strămoşii noştri, ci absenţa unor asemenea gesturi în propria noastră societate pretinde o explicaţie specială. Noi, nu ei, nu suntem în ordine.

Am spus că prietenia e cea mai puţin biologică dintre iubirile noastre. Atât individul cât şi comunitatea pot supravieţui fără ea. Există însă altceva, confundat deseori cu prietenia, de care comunitatea are nevoie; ceva care, deşi nu e prietenie, este matricea prieteniei.

În comunităţile timpurii, cooperarea bărbaţilor ca vânători sau luptători nu era mai puţin necesară decât naşterea şi creşterea copiilor. Un trib unde nu ar exista preocuparea pentru primele îndeletniciri ar muri la fel de sigur ca un trib unde nu ar exista nicio preocupare pentru cealaltă. Mult timp înainte ca istoria să înceapă, noi, bărbaţii, ne-am adunat, separat de femei pentru a face diverse lucruri necesare. Era neapărat nevoie de asta. Şi plăcerea de a face ceea ce trebuie făcut e o trăsătură cu valoare de supravieţuire. Şi trebuia nu doar să facem lucrurile cuvenite, ci să şi vorbim despre ele. Trebuia să facem planul vânătorii şi al bătăliei. După terminarea lor trebuia să facem o analiză a celor săvârşite şi să tragem concluzii pentru viitor. Etapa aceasta ne plăcea şi mai mult. îi ridiculizam sau pedepseam pe laşi şi pe nepricepuţi, îi lăudam pe marii performeri. Ne delectam cu amănunte tehnice. („Cum de n-a ştiut că nu trebuia să se apropie de animal cu vântul din direcţia aceea”… „Vedeţi, am un vârf de săgeată mai uşor, de-asta am izbutit”… „Am spus mereu că – „… „L-am înjunghiat chiar aşa, vedeţi? Aşa cum ţin băţul ăsta”…) De fapt, discutam chestiuni profesionale. Ne făcea mare plăcere compania celorlalţi: noi vitejii, noi vânătorii, solidarizaţi de priceperea comună, de primejdiile şi greutăţile comune, de glumele numai de noi înţelese – departe de femei şi copii. Cum a spus un hâtru, omul paleolitic o fi purtat sau nu un *club* („măciucă”, n. t.) pe umăr, dar un club de celălalt soi avea cu siguranţă. Făcea parte probabil din religia lui, ca acel

club de fumat sacru unde sălbaticii din *Typee* de Melville se simţeau extraordinar de bine seară de seară, toată viaţa.

Ce făceau femeile între timp? De unde să ştiu? Sunt bărbat şi nu am iscodit niciodată misterele patronate de Bona Dea. Aveau şi ele cu siguranţă ritualuri de la care bărbaţii erau excluşi. Când, aşa cum s-a întâmplat uneori, agricultura era în mâinile lor, trebuie să fi avut şi ele, ca şi bărbaţii, aptitudini, trude şi triumfuri comune. Dar poate că lumea lor nu era niciodată la fel de marcat feminină pe cât de masculină era cea a bărbaţilor. Cu ele, erau copiii, poate şi bătrânii. Nu fac însă decât presupuneri. Pot schiţa preistoria prieteniei numai pe linie masculină.

Această plăcere de a coopera, de a discuta chestiuni profesionale, de a simţi respectul mutual şi înţelegerea bărbaţilor ce se văd zilnic puşi la încercare, este o plăcere biologic valoroasă. Poate fi privită, dacă vreţi, ca un produs al „instinctului gregar”. Văd aici o cale ocolită pentru a ajunge la ceva ce înţelegem acum cu mult mai bine decât a fost înţeles vreodată cuvântul instinctceva ce se manifestă chiar în clipa de faţă în nenumărate popote ofiţereşti, baruri, cancelarii, săli de mese şi cluburi de golf. Prefer să-l numesc camaraderie – sau sociabilitate.

Această camaraderie nu e însă decât matrice a prieteniei. Este deseori numită prietenie, şi mulţi bărbaţi, când vorbesc de „prietenii” lor, se gândesc la camarazii lor. Nu e însă prietenia în accepţia pe care o confer eu cuvântului. Spunând acestea, nu am deloc intenţia de a minimaliza relaţia exclusiv sociabilă. Nu înseamnă că denigrăm argintul dacă l deosebim de aur.

Prietenia se naşte din simpla camaraderie atunci când doi sau mai mulţi dintre camarazi descoperă că au în comun o anumită intuiţie, un interes sau chiar un gust pe

care ceilalţi nu le împărtăşesc şi despre care fiecare dintre ei crezuse până atunci că era comoara (sau povara) să unică şi exclusivă. Expresia tipică a începutului unei prietenii ar fi: „Cum? Şi tu? Credeam că sunt singurul”. Ne putem imagina că printre acei vânători şi războinici timpurii au fost şi indivizi singulari – unul într-un secol? unul la o mie de ani? – care au văzut ceva ce nu au văzut toţi ceilalţi, care au văzut că cerbul era şi frumos, nu doar comestibil, că vânătoarea era şi distractivă, nu doar necesară, care au visat că zeii lor erau nu numai puternici, ci şi sacri. Atâta timp însă cât fiecare dintre aceste persoane sensibile moare fără a-şi găsi un suflet-frate, nu va rezulta (cred eu) nimic deosebit; arta, sportul sau religia spirituală nu vor fi luat naştere. Numai când două asemenea persoane se descoperă reciproc, când, cu imense dificultăţi şi orbecăiri semiarticulate sau cu o rapiditate aparent uimitoare şi eliptică pentru noi, îşi împărtăşesc viziunea numai atunci se naşte prietenia. Şi instantaneu se pomenesc împreună într-o enormă singurătate.

Îndrăgostiţii caută izolarea. Prietenii constată această singurătate din jurul lor, această barieră dintre ei şi turmă, cu sau fără voia lor. Ar înlătura-o bucuros. Primii doi ar fi bucuroşi să găsească un al treilea.

În vremea noastră prietenia ia naştere în acelaşi fel. Fireşte că pentru noi activitatea comună şi prin urmare camaraderia pe care se grefează prietenia nu va fi adesea una fizică precum vânătoarea sau lupta. Ea poate fi o religie comună, studii comune, o profesie comună şi chiar o distracţie comună. Toţi cei care le împărtăşesc vor fi camarazii noştri, dar unul sau doi sau trei care împărtăşesc ceva mai mult vor fi prietenii noştri. În acest fel de iubire, aşa cum spunea Emerson, *Mă iubeşti*? vrea

să însemneze *Vezi acelaşi adevăr*? – sau, cel puţin, „*Te preocupă acelaşi adevăr*?” Omul care e de acord cu noi că o anume chestiune, puţin luată în seamă de alţii, e de mare însemnătate, poate fi prietenul nostru. Nu este nevoie să fie de acord cu noi asupra răspunsului.

Să observăm că prietenia repetă astfel la un nivel mai individual şi mai puţin socialmente necesar caracterul camaraderiei care i-a fost matricea. Camaraderia se stabilea între persoane care fac ceva împreună – vânătoare, studiu, pictură sau ce vreţi dumneavoastră. Şi prietenii vor face ceva împreună, dar ceva mai lăuntric, mai puţin larg împărtăşit şi mai puţin lesne definibil; tot vânători, dar ai unei prăzi imateriale; tot colaboratori, dar într-o activitate căreia lumea nu-i acordă atenţie (sau nu încă); tot tovarăşi de drum, dar în alt fel de călătorie. Aşa se face că pe îndrăgostiţi îi reprezentăm faţă în faţă, dar pe prieteni unul lângă altul: ochii lor privesc înainte.

Iată de ce oamenii aceia patetici care pur şi simplu „îşi caută prieteni” nu pot să-şi facă niciodată vreunul. Condiţia împrietenirii este că trebuie să căutăm şi altceva pe lângă prieteni. În cazurile în care răspunsul adevărat la întrebarea *Vezi acelaşi adevăr*? ar fi „Nu văd nimica şi nu-mi pasă de adevăr, nu caut decât un prieten”, nu poate lua naştere nicio prietenie – deşi afecţiunea poate, desigur. Nu ar exista nimic de care să-i pese prieteniei, or prietenia trebuie neapărat să aibă ceva de care *să-i pese*, fie şi numai un entuziasm pentru dominou sau şoarecii albi. Cei care nu au nimic nu pot împărtăşi nimic; cei care nu se duc nicăieri nu pot avea tovarăşi de drum.

Când doi oameni care descoperă astfel că se află pe acelaşi drum secret sunt de sexe opuse, prietenia ce ia naştere între ei se va transforma foarte lesne – s-ar putea transforma în prima jumătate de ceas în dragoste erotică.

Într-adevăr, dacă nu-şi sunt fizic respingători sau dacă unul din ei nu este deja angajat în altă iubire, e aproape sigur că aşa se va întâmpla mai devreme sau mai târziu. Şi invers, iubirea erotică poate duce la prietenie între îndrăgostiţi. Dar asta, departe de a şterge distincţia dintre cele două iubiri, o pune, dimpotrivă, într-o lumină mai clară. Dacă cel care ţi-a fost mai întâi, în sens profund şi deplin, prieten, se revelează mai apoi, treptat sau subit, şi ca iubit al tău, cu siguranţă că nu vei mai voi să-i împărţi dragostea cu un al treilea. Nu vei manifesta însă niciun fel de gelozie în a-ţi împărţi prietenia. Nimica nu îmbogăţeşte iubirea erotică aşa cum o face descoperirea că persoana iubită poate intra profund, autentic şi spontan în relaţie de prietenie cu prietenii pe care îi aveai deja: sentimentul că nu numai noi doi suntem uniţi printr-o iubire erotică, ci şi că noi trei, patru sau cinci suntem cu toţii călători angrenaţi în aceeaşi căutare, că avem cu toţii o viziune comună.

Coexistenţa prieteniei şi erosului îi poate ajuta de asemenea pe unii moderni să realizeze că prietenia e în realitate o iubire, şi chiar o iubire la fel de mare ca şi erosul. Să presupunem că ai fost destul de norocos ca să „te îndrăgosteşti” de prietenul tău şi să te căsătoreşti cu el. Şi să mai presupunem că ţi s-a oferit să alegi două căi viitoare: „*Fie* veţi înceta să fiţi îndrăgostiţi, rămânând însă pentru totdeauna căutători comuni ai aceluiaşi Dumnezeu, ai aceleiaşi frumuseţi, ai aceluiaşi adevăr, *fie*, pierzând toate acestea, vă veţi păstra cât vă va fi dat să trăiţi extazurile şi înflăcărările, întregul miracol şi patima sălbatică a erosului. Alege ce-ţi place”. Ce să alegem oare? Care să fie alegerea pe care nu o vom regreta după ce o vom fi făcut?

Am subliniat caracterul „lipsit de necesitate” al

prieteniei, şi acesta impune fireşte mai multe justificări decât i-am adus.

S-ar putea argumenta că prieteniile au o valoare practică pentru comunitate. Toate religiile civilizate au debutat într-un mic grup de prieteni. Matematica a debutat efectiv atunci când o mână de prieteni greci s-au adunat ca să discute despre numere, linii şi unghiuri. Ceea ce este acum Royal Society a fost iniţial un mic număr de gentlemani care se întâlneau în timpul lor liber spre a discuta chestiuni de care ei (şi nu mulţi alţii) se simţeau atraşi. Ceea ce numim acum „Mişcarea romantică” se reducea cândva la dl Wordsworth şi dl Coleridge cufundaţi într-o discuţie neîntreruptă (cel puţin dl Coleridge aşa era) despre o viziune secretă a lor. Comunismul, tractărianismul 33, metodismul, antisclavagismul, Reforma, Renaşterea, s-ar putea spune probabil fără a exagera prea mult că au început în acelaşi mod.

E ceva aici. Dar mai toţi cititorii vor crede că unele dintre aceste mişcări au fost bune pentru societate şi altele rele. Lista completă, dacă e acceptată, ar tinde să arate, în cel

33 Mişcare procatolică din Anglia secolului al XIX-lea. (*N. t.*)

mai bun caz, că prietenia este deopotrivă o posibilă binefacere şi o posibilă primejdie pentru comunitate. Şi chiar ca binefacere, ea ar avea nu atât valoare de supravieţuire, cât ceea ce am putea numi „valoare de civilizaţie”, ar fi ceva (în formularea aristotelică) ce ajută comunitatea nu doar să trăiască, ci să trăiască bine. Valoarea de supravieţuire şi valoarea de civilizaţie coincid în unele perioade şi în unele circumstanţe, dar nu în toate. Ceea ce oricum pare sigur este că, atunci când prietenia produce un fruct pe care comunitatea îl poate utiliza,

aceasta trebuie să o facă în mod accidental, ca pe un produs auxiliar. Din religiile create într-un scop social, precum cultul imperial roman sau încercările moderne de a „comercializa" creştinismul ca pe un mijloc de „a salva civilizaţia" nu se alege prea mult. Micile nuclee de prieteni care întorc spatele „Lumii" sunt cele care o transformă cu adevărat. Matematica egipteană şi cea babiloniană erau practice şi sociale, cultivate fiind în slujba agriculturii şi magiei. Dar matematica grecilor liberi, cultivată de prieteni ca o îndeletnicire fără scop practic, a însemnat mult mai mult pentru noi.

Alţii ar mai putea spune că prietenia este extrem de utilă pentru individ, poate chiar necesară ca mijloc de supravieţuire. Ei ar putea citi multe autorităţi: „Gol de tot e spatele dacă nu-l păzeşte fratele" sau „Prietenul se leagă mai strâns decât fratele". Dar când vorbim în felul acesta, folosim *prieten* vrând să spunem „aliat". În uzul obişnuit, prieten înseamnă sau ar trebui să însemne mai mult de-atât. Desigur, prietenul se va dovedi că poate fi şi aliat când se impune cu necesitate o alianţă; ne va împrumuta sau ne va da când suntem în nevoie, ne va îngriji la boală, ne va lua apărarea printre duşmani, va face tot ce-i va sta în putinţă pentru văduvele şi orfanii noştri. Dar asemenea bune oficii nu reprezintă substanţa prieteniei. Ocaziile pentru ele sunt aproape întreruperi. Sunt relevante pentru ea într-un anumit sens, în altul nu. Relevante deoarece ai fi un prieten fals dacă nu le-ai face când s-ar ivi o necesitate; irelevante deoarece rolul de binefăcător rămâne totdeauna accidental, chiar oarecum străin, în raport cu acela de prieten. E un rol aproape stânjenitor. Căci prietenia e absolut liberă de nevoia afecţiunii de a se face necesară. Regretăm că au fost necesare daruri, împrumuturi sau o asistenţă nocturnă – şi acum, pentru numele lui Dumnezeu,

să dăm uitării toate astea şi să ne întoarcem la lucrurile pe care vrem realmente să le facem sau să le discutăm împreună. Nici chiar recunoştinţa nu îmbogăţeşte această iubire. Răspunsul stereotip „N-ai pentru ce” exprimă aici sentimentele noastre reale. Semnul unei prietenii desăvârşite nu este că ţi se dă ajutor când te aflâia strâmtoare (fireşte că îţi va fi acordat), ci, că, o dată ce ţi-a fost dat, faptul acesta nu schimbă cu nimic situaţia. A fost un accident, o anomalie. A fost o groaznică pierdere din timpul, totdeauna prea scurt, ce ni s-a dat ca să-l petrecem împreună. Am avut poate numai câteva ore în care să stăm de vorbă şi, Doamne fereşte, a trebuit să irosim douăzeci de minute pentru *afaceri*.

Căci, desigur, nu vrem să ştim nimic despre afacerile prietenului nostru. Prietenia, spre deosebire de eros, e lipsită de curiozitate. Poţi deveni prietenul unui bărbat fără să ştii sau să te intereseze dacă e însurat sau burlac sau cum îşi câştigă pâinea. Ce au de-a face toate aceste „lucruri indiferente şi prozaice” cu adevărata întrebare: *Vezi acelaşi adevăr*? într-un cerc de prieteni adevăraţi fiecare ins este pur şi simplu ceea ce este: nu se reprezintă decât pe sine. Nimeni nu dă doi bani pe familia, profesia, clasa, venitul, rasa sau istoria anterioară a celuilalt. Până la urmă vei ajunge, fireşte, să cunoşti mai toate acestea. Dar numai întâmplător. Ele vor ieşi la lumină puţin câte puţin, pentru a furniza o exemplificare sau o analogie, pentru a sluji ca pretexte pentru o anecdotă, niciodată doar de dragul lor. Aceasta e maiestatea prieteniei. Ne întâlnim ca principi suverani ai unor state independente, în străinătate, pe un teritoriu neutru, eliberaţi de contextele noastre. Această iubire (în esenţă) ignoră nu numai trupurile noastre fizice, ci şi întreaga întruchipare ce constă din familia, munca, trecutul şi legăturile noastre.

Acasă, pe lângă faptul că suntem Peter sau Jane, purtăm şi un caracter general: soţ sau soţie, frate sau soră, şef, coleg sau subordonat. Nu şi printre prietenii noştri. Avem de a face cu spiritele desprinse sau dezbrăcate de legături. Erosul vrea trupuri nude; prietenia personalităţi nude.

De aici (dacă nu mă veţi înţelege greşit) încântătorul caracter arbitrar şi iresponsabilitatea acestei iubiri. Nu sunt câtuşi de puţin dator să fiu prietenul cuiva şi nimeni pe lume nu e dator să-mi fie mie prieten. Nicio pretenţie, nicio umbră de necesitate. Prietenia e lipsită de necesitate, ca filosofia, ca arta, ca universul însuşi (căci Dumnezeu nu a avut nevoie să creeze). Ea nu are valoare de supravieţuire, e mai degrabă unul din acele lucruri ce conferă valoare supravieţuirii.

Când vorbeam despre prietenii aşezaţi unul lângă altul sau umăr la umăr, atrăgeam atenţia asupra unui contrast necesar între postura lor şi cea a îndrăgostiţilor pe care-i reprezentăm faţă-n faţă. Nu vreau să insist asupra imaginii dincolo de acel contrast. Căutarea sau viziunea comună care uneşte prietenii nu-i absoarbe în asemenea măsură, încât să se ignore sau să uite unul de celălalt. Dimpotrivă, acesta e însuşi mediul în care fiinţează iubirea şi cunoaşterea lor reciprocă. Nu cunoşti pe nimeni mai bine ca pe propriul tău „tovarăş”. Fiece pas în călătoria comună îi testează calitatea metalului, şi testele sunt teste pe care le înţelegem deplin din cauză că şi noi le suntem supuşi. De aceea, cum sunetul s-a dovedit corect în repetate rânduri, încrederea, respectul şi admiraţia noastră se dezvoltă sub forma unei iubiri apreciative de un gen cu totul robust şi bine informat. Dacă, la început, am fi ţinut seama mai mult de el şi mai puţin de lucrul cu care se ocupă prietenia noastră, n-am fi ajuns să-l cunoaştem sau să-l iubim atât de bine. Nu-l vei

găsi pe războinic, pe poet, pe filosof sau pe creştin numai privindu-l în ochi ca şi cum ţi-ar fi iubită: e preferabil să lupţi alături de el, să citeşti cu el, să discuţi cu el, să te rogi cu el.

Într-o prietenie perfectă, această iubire apreciativă este adesea, cred, atât de mare şi atât de puternic întemeiată, încât fiecare membru al cercului se simte, în străfundul sufletului, umilit în faţa tuturor celorlalţi. Se întreabă uneori ce caută acolo printre atâţia oameni superiori lui. E un noroc nemeritat pentru el să se afle într-o asemenea companie, mai ales când întregul grup e împreună, fiecare revelând tot ce e mai bun, mai înţelept şi mai nostim în toţi ceilalţi. Sunt întrunirile de aur, când patru, cinci dintre noi, după o plimbare epuizantă de o zi, am ajuns la hanul nostru, când ne-am pus papucii şi ne-am tolănit cu picioarele întinse către foc şi cu paharele la înălţimea umerilor, când lumea întreagă şi ceva dincolo de lume ni se deschide minţilor noastre pe măsură ce vorbim, şi nimeni nu are nicio pretenţie şi nicio răspundere faţă de altul, ci suntem cu toţii liberi şi egali ca şi cum ne-am fi întâlnit acum un ceas, şi în acelaşi timp ne-nvăluie o afecţiune maturizată de trecerea anilor. Viaţa – viaţa naturală – nu ne poate oferi niciun dar mai preţios. Cine oare l-ar fi meritat într-adevăr?

Din ceea ce s-a spus va reieşi cu claritate că în majoritatea societăţilor şi a epocilor prietenia se va lega între bărbaţi sau între femei. Sexele se vor întâlni în afecţiune şi în eros, dar nu în iubirea aceasta. Pentru că ele vor fi avut rareori parte de camaraderia în activităţi comune care este matricea prieteniei. Dacă bărbaţii sunt educaţi şi femeile nu, dacă un sex munceşte şi celălalt e inactiv sau dacă cele două sexe au îndeletniciri total diferite, ele nu vor avea de obicei nicio motivaţie ca să

devină prieteni. Putem însă vedea lesne că mai degrabă lipsa aceasta, şi nu ceva aflat în naturile lor, exclude prietenia, întrucât atunci când pot fi camarazi, pot fi şi prieteni. De aceea într-o profesie (ca a mea) unde bărbaţii şi femeile muncesc cot la cot, sau în domeniul misionar, sau printre scriitori şi artişti, o atare prietenie este un lucru obişnuit. Desigur, ceea ce este oferit ca prietenie de una din părţi poate fi luat în mod greşit drept eros de cealaltă, cu rezultate dureroase şi stânjenitoare. Sau ceea ce începe ca prietenie de ambele părţi poate deveni şi eros. A spune însă că ceva poate fi confundat cu altceva sau că se poate transforma în altceva nu înseamnă a tăgădui deosebirea dintre ele. Mai curând o implică, altminteri nu am vorbi de „transformare în altceva” sau „confundare cu altceva”.

Într-o anumită privinţă societatea noastră este nefericită. O lume în care bărbaţii şi femeile nu au niciodată o activitate comună sau o educaţie comună poate continua probabil să funcţioneze destul de confortabil. În ea bărbaţii se adresează unii altora, şi numai între ei, în căutarea prieteniei şi se bucură foarte mult de ea. Sper că şi femeile se bucură în egală măsură de prietenele lor. Apoi, o lume în care toţi bărbaţii şi femeile ar avea suficient teren comun pentru această relaţie ar putea fi la fel de confortabilă. În prezent însă nu suntem nici în car, nici în căruţă. Terenul comun necesar, matricea, există între sexe în unele grupuri, dar în altele nu. În numeroase suburbii rezidenţiale absenţa lui e notabilă. Într-un cartier plutocratic unde bărbaţii şi-au cheltuit întreaga viaţă ca să facă bani, cel puţin câteva femei şi-au folosit timpul liber ca să dezvolte o viaţă intelectuală – au cultivat interese muzicale sau literare. În asemenea locuri, bărbaţii apar printre femei ca nişte barbari printre oameni civilizaţi. În

alt cartier vei da de situaţia contrară. „La şcoală” au fost în fapt ambele sexe. După aceea însă bărbaţii au beneficiat de o educaţie mult mai serioasă, au devenit medici, avocaţi, preoţi, arhitecţi, ingineri şi oameni de litere. Femeile sunt în raport cu ei aşa cum sunt copiii faţă de adulţi. În niciuna din aceste comunităţi locale nu e câtuşi de puţin probabilă prietenia dintre sexe. împrejurarea aceasta însă, chiar dacă echivalează cu o sărăcire, ar fi tolerabilă dacă ar fi admisă şi acceptată. Nenorocirea proprie epocii noastre este că bărbaţii şi femeile aflaţi în această situaţie, terorizaţi de zvonurile şi perspectivele unor grupuri mai fericite unde nu există o asemenea prăpastie între sexe şi înnebuniţi de ideea egalitară potrivit căreia ceea ce este posibil pentru unii ar putea fi (şi prin urmare este) posibil pentru toţi, refuză să recunoască acea stare de fapt. Astfel, pe de o parte, ne luăm soţia ca pe o profesoară pedantă, femeia „cultivată” care încearcă permanent să-şi ridice soţul „la nivelul ei”. îl târăşte pe la concerte, i-ar plăcea să-l determine să înveţe dansuri vechi şi invită acasă la ei persoane „cultivate”. Efectul negativ e surprinzător de redus. Bărbatul de vârstă mijlocie are mari capacităţi de rezistenţă pasivă şi (de-ar şti şi ea) de toleranţă, „femeile îşi au capriciile lor”. Ceva mult mai dureros se întâmplă atunci când bărbaţii sunt civilizaţi, iar femeile nu, şi atunci când toate femeile, ca şi mulţi bărbaţi, refuză pur şi simplu să recunoască acest fapt.

Când se întâmplă aşa ceva, rezultatul este un simulacru binevoitor, politicos, laborios şi lamentabil. Femeile sunt „condamnate” (cum spun avocaţii) să fie membri cu drepturi depline ale cercului masculin. împrejurarea – neimportantă în sine – că acum ele fumează şi beau deopotrivă cu bărbaţii e interpretată de persoanele

credule ca o dovadă că şi sunt realmente egale cu ei. Nu admit reuniuni exclusiv masculine. Oriunde s-ar aduna bărbaţii trebuie neapărat să vină şi femeile. Oamenii au învăţat să trăiască printre idei. Ei ştiu ce înseamnă discuţia, argumentarea şi exemplificarea. O femeie care nu a urmat decât liceul şi care, curând după căsătorie, a abandonat şi ultima spoială de „cultură" dată de şcoală – a cărei lectură o constituie revistele pentru femei şi a cărei conversaţie generală e aproape integral narativă – nu poate intra cu adevărat într-un atare cerc. Poate fi spaţial şi fizic, prezentă acolo, în aceeaşi încăpere. Şi ce dacă? Dacă bărbaţii sunt grosolani, ea asistă plictisită şi tăcută la o conversaţie ce nu-i spune nimica. Dacă sunt mai bine crescuţi, desigur, ei încearcă să o antreneze în ea.

I se dau explicaţii, participanţii încearcă să sublinieze din intervenţiile ei irelevante şi stângace un sens oarecare. Strădaniile eşuează însă şi, de dragul manierelor, ceea ce ar fi putut fi o discuţie adevărată se diluează în chip deliberat şi se epuizează în bârfă, anecdote şi bancuri. Prezenţa ei a distrus însuşi lucrul la care a fost invitată să ia parte. Ea nu poate intra cu adevărat în cercul respectiv din cauză că acesta încetează să mai existe ca atare odată cu intrarea ei – aşa cum orizontul încetează a mai fi orizont când ajungi la el. Învăţând să bea şi să fumeze şi poate să spună poveşti picante, ea nu a reuşit, în această privinţă, să se apropie de bărbaţi nici cu o şchioapă mai mult decât bunica ei. Cu deosebirea însă că bunica ei era cu mult mai fericită şi mai realistă. Ea stătea acasă, întreţinându-se în stilul femeilor adevărate cu alte femei, poate cu mult farmec, judecată şi chiar spirit. Femeia noastră nu ar fi însă capabilă să procedeze la fel. S-ar putea să fie la fel de inteligentă, ba poate chiar mai inteligentă decât bărbaţii cărora le-a stricat seara. Dar ea nu este cu adevărat

interesată de aceleaşi subiecte şi nu stăpâneşte aceleaşi metode. (Toţi facem figură de prostănaci când simulăm un interes pentru subiecte de care nici nu ne pasă.)

Prezenţa unor asemenea femei, puternice prin număr, ne ajută să ne explicăm actuala depreciere a prieteniei. Victoria lor e deseori totală. Ele izgonesc camaraderia masculină, şi ca atare prietenia masculină, din toate cercurile sociale. În singura lume pe care o cunosc ele, un gen de flecăreală nesfârşită înlocuieşte schimbul de idei. Toţi bărbaţii cu care se întâlnesc ele discută ca femeile câtă vreme sunt de faţă femeile.

Această victorie asupra prieteniei este deseori inconştientă. Există însă şi un tip mai militant de femeie care şi-o propune. Am auzit-o pe una spunând: „Nu lăsaţi niciodată doi bărbaţi să stea alături, că încep să vorbească despre cine ştie ce subiect de-al lor, şi atunci să zis cu distracţia”. Nici nu şi-ar fi putut atinge mai precis scopul. A vorbi cu orice preţ, cu cât mai mult cu atât mai bine, cascade fără sfârşit de voci omeneşti, dar niciun subiect, rogu-te. Vorbăria trebuie să fie despre nimica.

Această doamnă veselă – această pisăloagă vioaie, desăvârşită, „fermecătoare” şi insuportabilă – căuta numai amuzamentul de fiecare seară, făcând ca reuniunea „să meargă”. Dar războiul conştient împotriva prieteniei poate fi purtat la un nivel mai profund. Sunt femei care o privesc cu ură, invidie şi teamă ca pe duşmanul erosului şi, poate chiar mai mult, al afecţiunii. O femeie de acest fel are o sută de stratageme ca să distrugă prieteniile soţului ei. Se va certa chiar ea cu prietenii lui său, mai bine, cu soţiile lor. Va lua peste picior, va pune piedici şi va minţi. Ea nu realizează că soţul pe care izbuteşte să-l izoleze de cei de-o seamă cu el nici nu mai merită să-i fie soţ: l-a emasculat. Va ajunge să se ruşineze ea însăşi de el. Şi nici nu-şi

aminteşte în ce mare măsură viaţa lui se desfăşoară în locuri unde ea nu-l poate supraveghea. Vor apărea noi prietenii, dar de data asta secrete. Norocul ei, noroc nemeritat, ar fi să nu se dezvolte în scurt timp şi alt gen de secrete.

Toate acestea sunt, desigur, femei proaste. Femeile cu judecată care, dacă ar vrea, ar fi cu siguranţă capabile să obţină calificarea necesară pentru lumea discuţiei şi a ideilor, sunt tocmai cele care, dacă nu sunt calificate, nu încearcă niciodată nici să pătrundă în ea, nici s-o distrugă. Ele au altceva mai important de făcut. La o petrecere mixtă, ele se grupează într-o extremitate a încăperii şi se întreţin în manieră feminină între ele. Nu au nevoie de noi în acest scop, după cum nici noi nu avem nevoie de ele. Numai pleava fiecărui sex ţine să se agaţe întruna de celălalt. Trăieşte şi lasă-i şi pe alţii să trăiască. Ele fac mare haz de noi. Aşa şi trebuie. Atunci când sexele, fără să aibă reale activităţi comune, se pot întâlni doar în afecţiune şi eros – nu pot stabili prietenii – este sănătos ca fiecare să aibă un sentiment acut al absurdităţii celuilalt. E o atitudine într-adevăr sănătoasă mereu. Nimeni nu a apreciat efectiv celălalt sex – întocmai cum nimeni nu apreciază efectiv copiii sau animalele – fără a fi conştient uneori cât sunt de ridicoli ceilalţi. Căci ambele sexe sunt ridicole. Omenirea este tragicomică, dar împărţirea în sexe îi dă fiecăruia putinţa să vadă în celălalt latura caraghioasă pe care la el adesea nu o observă – ca şi patosul.

Am avut grijă să avertizez că acest capitol va fi în mare măsură o reabilitare. Paginile precedente au clarificat, sper, de ce pe mine cel puţin nu mă miră deloc că strămoşii noştri priveau prietenia ca pe ceva care ne-a înălţat aproape deasupra umanităţii. Această iubire, liberă de instinct, liberă de toate datoriile cu excepţia acelora pe

care iubirea şi le-a asumat în mod liber, aproape total liberă de gelozie şi liberă fără rezerve de necesitatea de a fi necesar, este eminamente spirituală. Este exact acel soi de iubire pe care ne-o putem imagina între îngeri. Am găsit oare aici o iubire naturală, care este Iubirea în Sine?

Înainte de a ne grăbi să tragem o asemenea concluzie, să ne ferim de ambiguitatea cuvântului *spiritual*. Există numeroase contexte neotestamentare în care acest termen înseamnă „care aparţine Spiritului (Duhului) Sfânt”, în atare contexte spiritualul fiind, prin definiţie, bun. Dar când *spiritual* e utilizat doar ca antonim pentru corporal, instinctiv sau animal, lucrurile nu mai stau aşa. Există deopotrivă rău spiritual şi bine spiritual. Există deopotrivă îngeri căzuţi şi îngeri sfinţi. Sub niciun motiv nu trebuie să ne închipuim că, de vreme ce am constata că prietenia e *spirituală*, am constata că este şi intrinsec sacră şi infailibilă. Rămân de luat în considerare trei fapte semnificative.

Primul, deja menţionat, este neîncrederea pe care autorităţile tind să o manifeste faţă de prieteniile strânse dintre supuşii lor. Ea poate fi nejustificată ori s-ar putea să aibă un anumit temei.

În al doilea rând, există atitudinea majorităţii faţă de toate cercurile de prieteni apropiaţi. Toate numele pe care le dau ei unui astfel de cerc sunt mai mult sau mai puţin peiorative. Ar fi vorba în cel mai bun caz de un „grup”, dacă nu chiar o „coterie”, o „bandă”, o „bisericuţă” sau o „societate de admiraţie mutuală”. Cei care, în propriile lor vieţi, cunosc doar afecţiunea, camaraderia şi erosul, îi suspectează pe prieteni că sunt nişte „marţafoi cu nasul pe sus care se cred prea buni pentru noi”. E, desigur, glasul invidiei. Dar invidia formulează întotdeauna şi cea mai adevărată acuzaţie sau acuzaţia cea mai apropiată de

adevăr pe care o poate scorni; aşa se face că este mai dureroasă. Prin urmare, acuzaţia aceasta trebuie luată în considerare.

În sfârşit, să observăm că prietenia e foarte rar imaginea sub care reprezintă Scriptura dragostea dintre Dumnezeu şi Om. Ea nu e total neglijată, dar mult mai adesea, căutând un simbol pentru cea mai înaltă iubire, Scriptura ignoră această relaţie aparent aproape angelică şi plonjează în adâncul celei care e cea mai naturală şi mai instinctivă. Afecţiunea e utilizată ca imagine atunci când Dumnezeu este reprezentat ca Tatăl nostru; erosul, atunci când Cristos e reprezentat ca Mirele Bisericii.

Să începem cu suspiciunile membrilor autorităţii. Cred că ele au o anumită întemeiere şi că o examinare a acestei întemeieri aduce la lumină un element important. Prietenia, după cum am spus, se naşte în momentul când un om îi spune altuia: „Cum! Şi tu? Credeam că numai eu… „Dar gustul, viziunea sau punctul de vedere comun descoperit astfel nu trebuie să fie neapărat unul plăcut. Într-un atare moment şi-ar putea avea prea bine obârşia arta, filosofia, progresul religios sau morala, dar de ce nu şi tortura, canibalismul sau sacrificiul uman? Cu siguranţă mai toţi am resimţit natura ambivalenţă a unor asemenea momente în propria noastră tinereţe. A fost minunat când am întâlnit pentru prima oară pe cineva căruia să-i placă poetul nostru favorit. Ceea ce cu greu înţelegeam înainte dobândea acum contururi limpezi. Lucrul de care ne simţeam pe jumătate ruşinaţi îl puteam mărturisi acum nestingheriţi. Nu mai puţin delectabil a fost însă momentul când am întâlnit pentru prima oară pe cineva care a împărtăşit cu noi un rău secret. Şi acesta a devenit cu mult mai palpabil şi mai explicit, şi am încetat să ne ruşinăm de el. Chiar acum, la orice vârstă, ştim cu toţii farmecul

periculos al unei uri sau nemulţumiri împărtăşite. (Este greu să nu saluţi ca pe un prieten pe singura persoană din Colegiu care vede realmente erorile directorului adjunct.)

Singur printre colegi indiferenţi, îmi susţin cu timiditate anumite vederi şi principii, pe jumătate ruşinat să mi le fac publice şi pe jumătate nesigur la urma urmelor de justeţea lor. Readuceţi-mă în mijlocul prietenilor mei şi într-o jumătate de oră – în zece minute – aceleaşi vederi şi principii devin încă o dată incontestabile. Opinia acestui mic cerc, cât timp mă aflu în el, cântăreşte mai greu decât aceea a o mie de persoane ce nu fac parte din el: întrucât prietenia fortifică, ea o va face chiar şi când prietenii mei sunt departe. Căci noi toţi dorim să fim judecaţi de egalii noştri, de oamenii „pe placul nostru”. Doar ei ne cunosc cu adevărat mintea şi doar ei ne-o pot judeca după standarde pe care le recunoaştem întru totul. Doar elogiul lox ni-l dorim cu adevărat şi nu ne temem cu adevărat decât de blamul lor. Micile pâlcuri de creştini timpurii au supravieţuit deoarece erau preocupaţi doar de dragostea „fraţilor” şi refuzau să plece urechea la opinia societăţii păgâne de care erau înconjuraţi. Dar un cerc de criminali, maniaci sau depravaţi supravieţuieşte exact în acelaşi fel, devenind surzi la opinia lumii exterioare, minimalizând-o sub cuvânt că e sporovăiala unor străini care „nu înţeleg”, a „conformiştilor”, a „burghezilor”, a „puterii”, a snobilor, mironosiţelor şi impostorilor.

E lesne de văzut, aşadar, de ce autoritatea priveşte cu ochi răi prietenia. Orice prietenie reală este un soi de secesiune, ba chiar o rebeliune. Ar putea fi rebeliunea unor gânditori serioşi împotriva frazelor găunoase la modă sau a unor excentrici împotriva bunului-simţ acceptat, a artiştilor autentici împotriva urâţeniei vulgare sau a şarlatanilor contra gustului civilizat, a celor buni împotriva

răutăţii din societate sau a celor răi împotriva binelui din ea. Oricum ar fi, ea este rău primită de către cei sus-puşi. În fiecare pumn de prieteni există o „opinie publică" secţională care îşi întăreşte membrii împotriva opiniei publice a comunităţii în general. Fiecare e, aşadar, o pungă de rezistenţă potenţială. Oamenii care au prieteni reali sunt mai puţin uşor de manevrat sau de influenţat, mai greu de corectat de către autorităţile bune sau de corupt de autorităţile rele. De aceea, dacă stăpânii noştri, cu ajutorul forţei sau al propagandei în favoarea „solidarităţii" sau făcând intimitatea şi răgazul neprogramat imposibile prin metode insidioase, reuşesc să producă o lume în care toţi sunt camarazi şi nu există prieteni, ei vor fi înlăturat unele primejdii şi ne vor fi confiscat tocmai ceea ce este poate cea mai puternică garanţie a noastră împotriva servituţii totale.

Dar pericolele sunt perfect reale. Prietenia (după cum au văzut anticii) poate fi o şcoală de virtute, dar şi (după cum ei nu au văzut) o şcoală de viciu. Ea este ambivalenţă. Pe oamenii buni îi face mai buni, iar pe cei răi, mai răi. Ar fi o pierdere de timp să dezvoltăm problema aceasta. Ceea ce ne interesează nu este să divagăm asupra nocivităţii prieteniilor rele, ci să devenim conştienţi de pericolul potenţial al acelora bune. Această iubire, ca şi celelalte iubiri naturale, îşi are propria predispoziţie la o maladie specifică.

Rezultă cu evidenţă că elementul de secesiune, de indiferenţă sau de surditate (cel puţin în anumite privinţe) faţă de vocile lumii exterioare este comun tuturor prieteniilor, fie ele bune, nocive sau pur şi simplu inofensive. Chiar dacă temeiul comun al prieteniei nu constă decât în colecţionarea de timbre, cercul ignoră în chip just şi inevitabil părerile milioanelor de oameni care o

consideră drept o ocupaţie stupidă şi ale miilor de oameni care n-au făcut decât să-şi vâre nasul în ea. Fondatorii meteorologiei au ignorat în mod just şi inevitabil părerile milioanelor de oameni care tot mai atribuiau vrăjitoriei furtunile. Nu începe nicio supărare. Aşa cum eu însumi ştiu că sunt străin faţă de un cerc al jucătorilor de golf, al matematicienilor sau al automobiliştilor, pretind şi eu că am acelaşi drept să-i privesc ca străini faţă de al meu. Oamenii care se plictisesc unii cu alţii e bine să se întâlnească rar; oamenii care-şi stârnesc interesul reciproc, să se întâlnească des.

Pericolul este că această parţială indiferenţă sau surditate la opinia exterioară, oricât ar fi de justificată şi necesară, poate duce la o indiferenţă sau surditate globală. Cele mai spectaculoase exemple în acest sens pot fi văzute nu într-un cerc de prieteni, ci într-o clasă teocratică sau aristocratică. Ştim ce gândeau despre poporul de rând preoţii din vremea lui Iisus Cristos. Cavalerii din cronicile lui Froissart nu nutreau nici simpatie, nici milă faţă de „marginali”, mojici sau ţărănime. Dar această indiferenţă deplorabilă era foarte strâns împletită cu o calitate aleasă. Ei aveau cu adevărat, în rândurile lor, o normă foarte înaltă de curaj, generozitate, curtenie şi onoare. Mojicul prudent şi cărpănos găsea această normă pur şi simplu prostească. Cavalerii, susţinând-o, erau şi trebuiau să fie total indiferenţi faţă de vederile lui. Nu dădeau nici doi bani pe ce credea el. Dacă ar fi ţinut seama, propria noastră normă ar fi fost azi cu atât mai săracă şi mai grosolană. Dar obişnuinţa de „a nu da doi bani” se extinde asupra întregii clase. Faptul de a nu da atenţie vocii ţăranului atunci când ar trebui realmente să nu i se dea înlesneşte tendinţa de a nu-i da atenţie nici atunci când aceeaşi voce strigă după dreptate sau îndurare. Surditatea

parţială care e nobilă şi necesară încurajează surditatea globală care e arogantă şi inumană.

Desigur, un cerc de prieteni nu poate asupri lumea exterioară aşa cum o poate face o clasă socială puternică. Dar şi ea, la propria-i scară de mărime, e supusă aceluiaşi pericol. Ea poate ajunge să trateze ca „străini de interesele ei” într-un sens general şi peiorativ pe aceia care nu erau de fapt străini decât în raport cu un scop particular. Astfel, ca aristocraţie, ea poate crea în jurul ei un vid prin care nu va mai străbate niciun glas. Cercul literar sau artistic care a început prin a desconsidera, poate îndreptăţit, ideile omului simplu despre literatură sau artă ar putea ajunge să-i dispreţuiască şi ideea că sunt datori să-şi onoreze notele de plată, să-şi taie unghiile şi să se comporte civilizat. Defectele cercului – şi niciun cerc nu e scutit de ele – devin astfel incurabile. Asta însă nu e totul. Surditatea parţială şi uşor de justificat se baza pe un anume gen de superioritate – chiar dacă aceasta nu se referea decât la un set superior de cunoştinţe despre timbre. Sentimentul superiorităţii va ajunge apoi să se ataşeze surdităţii totale. Grupul îi va dispreţui şi ignora totodată pe cei din afara lui. Se va fi transformat în ceva foarte asemănător cu o clasă. O coterie este o aristocraţie autoproclamată.

Spuneam mai sus că într-o bună prietenie fiecare membru se simte deseori umil faţă de ceilalţi. Vede că aceştia sunt străluciţi şi se socoteşte norocos că se numără printre ei. Din nefericire însă acel ei înseamnă, din alt punct de vedere, şi noi. Astfel, tranziţia de la umilinţa individuală la mândria corporativă se face foarte lesne.

Nu mă gândesc la ceea ce am putea numi o mândrie socială sau snoabă: plăcerea de a cunoaşte şi de a se şti că îţi e dat să cunoşti persoane distinse. Asta e cu totul

altceva. Snobul doreşte să se ataşeze unui anume grup din cauză că acesta este deja privit ca o elită; prietenii sunt pândiţi de pericolul de a se considera ei înşişi ca o elită deoarece sunt deja ataşaţi. Căutăm oameni pe placul nostru numai de dragul lor şi mai apoi suntem alarmant sau neplăcut surprinşi de senzaţia că am devenit o aristocraţie. Nu că am numi-o astfel. Fiecare cititor care a cunoscut prietenia se va simţi probabil înclinat să tăgăduiască cu oarecare vehemenţă că propriul său cerc s-a făcut vinovat vreodată de o asemenea absurditate. La fel socotesc şi eu. Dar în asemenea chestiuni cel mai bine este să nu începem cu noi înşine. Oricum ar sta lucrurile cu noi, cred că am recunoscut cu toţii asemenea tendinţe în celelalte cercuri în raport cu care noi suntem cei din afară.

Am fost odată la un fel de conferinţă unde doi clerici, vădit buni prieteni, au început să vorbească despre „energii necreate" altele decât Dumnezeu. Am întrebat cum putea să existe alt lucru necreat în afara lui Dumnezeu de vreme ce Crezul îl numeşte pe bună dreptate „făcătorul tuturor celor văzute şi nevăzute". În loc de răspuns au schimbat o privire şi au râs. Nu am avut nicio obiecţie la râsul lor, dar am ţinut să primesc şi un răspuns verbal. Nu era câtuşi de puţin un râs sarcastic sau neplăcut. Voia parcă să spună: „Nu-i aşa că e isteţ?" Semăna cu râsul unor adulţi amuzaţi când un *enfant* terriblepune întrebarea care nu trebuie pusă niciodată. Cu greu v-aţi putea imagina cât de inofensiv le-a fost gestul şi cât de evident vehicula impresia că ei doi erau pe deplin conştienţi că trăiesc în mod obişnuit pe un plan mai înalt decât noi, că ei au venit printre noi ca nişte cavaleri printre ţărănoi sau ca oamenii mari printre copii. E foarte posibil să fi avut un răspuns la întrebarea mea, ştiind însă că eram prea ignorant ca să-l urmăresc. Dacă ar fi spus-o

în mai multe cuvinte: „Mi-e teamă că explicaţia ne-ar lua mult prea mult timp”, nu le-aş fi atribuit orgoliul prieteniei. Argumentul principal sunt însă privirea şi râsul – întruparea audibilă şi vizibilă a unei superiorităţi corporative considerate ca de la sine înţeleasă şi neascunsă. Caracterul aproape total inofensiv, absenţa oricărei dorinţe aparente de a răni sau de a jubila (erau doi tineri foarte plăcuţi) subliniază realmente atitudinea olimpiană. Era aici un sentiment de superioritate atât de sigur, încât îşi putea permite să fie tolerant, urban, neautoritar.

Acest sentiment al superiorităţii corporative nu e întotdeauna olimpian, cu alte cuvinte calm şi tolerant. El poate fi titanic, adică nervos, militant şi înăcrit. Altă dată, după ce mă adresasem unui public studenţesc, la discuţiile (foarte corecte) care au urmat conferinţei mele, un tânăr cu expresia încordată ca a unui rozător m-a tratat în aşa fel, încât am fost nevoit să spun: „Vă rog, domnule. În ultimele cinci minute aţi avut bunătatea să mă faceţi de două ori mincinos. Dacă nu vă puteţi formula punctul de vedere critic şi în alt mod, voi fi silit să mă retrag”. Mă aşteptam la două reacţii din partea lui: să-şi piardă firea şi să-şi intensifice insultele sau să roşească şi să-şi ceară scuze. Surprinzător este că nu a făcut niciuna, nici alta. În plus, nimic nu i-a tulburat expresia obişnuită de indispoziţie. Nu a repetat acuzaţia directă de minciună, dar în rest s-a comportat exact ca mai înainte. Te aflai în faţa unei cortine de fier. El era bine înarmat împotriva riscului oricărei relaţii strict personale, fie ea amicală sau ostilă, cu un ins de teapa mea. În spatele acestei atitudini, aproape sigur, stă un cerc de esenţă titanică – cavaleri templieri autoconsacraţi şi permanent sub arme în apărarea unui Baphomet critic. Noi – care suntem ei

pentru aceştia – nu existăm câtuşi de puţin ca persoane. Suntem specimene, specimene de diferite grupe de vârstă, tipuri, curente de opinie sau interese, şi trebuie să fim exterminaţi. Dacă li se smulge o armă, iau cu sânge rece alta. Ei nu se întâlnesc câtuşi de puţin cu noi, în sensul omenesc obişnuit, ci îşi duc la bun sfârşit o treabă – pulverizează (l-am auzit pe unul folosind această imagine) insecticid.

Cei doi tineri clerici simpatici şi nu tot atât de simpaticul rozător de care vorbeam se situau la un înalt nivel intelectual. La fel era acel grup faimos ai cărui membri, în epoca edwardiană (1901-19 l0, n.t.), au ajuns la sublima imbecilitate de a se numi pe ei înşişi „the Souls" [„Sufletele"]. Acelaşi sentiment al superiorităţii corporative poate fi întâlnit şi la un grup de prieteni mult mai de rând. Şi-l vor etala atunci cu o trufie mult mai grosolană. I-am văzut cu toţii procedând astfel pe „bătrânii" din şcoală în prezenţa unui elev nou, sau pe doi militari activi vorbind în faţa unui „teterist", sau pe câţiva prieteni foarte zgomotoşi şi vulgari vrând să-i impresioneze pe bieţii străini într-un bar sau într-un vagon de tren. Asemenea inşi vorbesc foarte intim şi esoteric pentru a se face auziţi. Tuturor celor ce nu fac parte din cerc trebuie să li se notifice că nu fac parte, într-adevăr, prietenia poate fi lipsită aproape de orice motivaţie cu excepţia faptului că este exclusivistă. Când vorbeşte cu un străin, fiecare membru al unui grup de prieteni îşi face o plăcere din a-i menţiona pe ceilalţi pe numele lor de botez sau cu poreclele lor, doar pentru ca străinul să nu ştie la cine se referă. Un ins pe care l-am cunoscut cândva era şi mai subtil. Se referea la prietenii săi ca şi cum noi toţi am fi ştiut, ar fi trebuit desigur să ştim, cine erau. „După cum mi-a spus odată Richard Button…", începea el. Eram cu

toţii foarte tineri. N-am îndrăznit niciodată să recunoaştem că nu auzisem de Richard Button. Părea atât de evident, încât, pentru oricine se respecta, numele lui trebuia să fie pe toate buzele: „Dacă-l ignori, înseamnă că eşti un ignorant”. Abia mult mai târziu am ajuns să-mi dau seama că nimeni nu auzise de el. (Tare mă tem acum că, de fapt, toţi aceşti Richard Button, Hezekiah Cromwell şi Eleanor Forsyths nu sunt mai reali decât doamna Harris. Dar vreme de aproape un an am continuat să fim extrem de impresionaţi.)

Putem detecta astfel orgoliul prieteniei – fie el olimpian, titanic sau pur şi simplu vulgar – în multe cercuri de prieteni. Ar fi nesăbuit să presupunem că al nostru e mai presus de acest pericol, deoarece tocmai în cercul nostru ne-ar fi cel mai greu să-l recunoaştem. Pericolul unui atare orgoliu este, de fapt, aproape inseparabil de iubirea prietenească. Prietenia trebuie neapărat să excludă. De la actul nevinovat şi necesar de excludere până la spiritul de exclusivitate nu e decât un pas uşor de făcut, după care urmează plăcerea degradantă a exclusivismului. O dată admise toate acestea, panta coborâtoare va deveni tot mai abruptă. S-ar putea să nu devenim pesemne niciodată titani sau escroci pur şi simplu, s-ar putea – ceea ce într-un anumit sens poate fi şi mai rău – să devenim „Suflete”. Viziunea comună care ne-a adunat la început s-ar putea să dispară cu totul. Vom fi o coterie care există numai de dragul coteriei: o mică aristocraţie autoaleasă (şi ca atare absurdă), prăjindu-se la razele de lună ale propriei noastre suficienţe.

Uneori, un cerc ajuns în această condiţie începe să-şi bage nasul, chipurile, în lumea practicii. Dezvoltându-se judicios şi admiţând recruţi a căror participare la interesul comun originar este neglijabilă, dar care sunt percepuţi

(într-o accepţie destul de nedefinită) ca „oameni de nădejde”, devine o putere în ţară. Apartenenţa la el începe să capete un soi de importanţă politică, deşi politica implicată îi poate privi numai pe cei dintr-un regiment, dintr-un colegiu sau dintr-o parohie, cu aproximaţie. Manipularea comitetelor, acapararea slujbelor (pentru oameni de nădejde) şi frontul unit împotriva sărăntocilor devine acum principala îndeletnicire, şi cei care se întâlneau cândva ca să discute despre Dumnezeu sau poezie acum se întâlnesc să vorbească despre catedre sau venituri. Să notăm justeţea sentinţei lor. „Pământ eşti şi în pământ te vei întoarce”, i-a spus Dumnezeu lui Adam. Într-un cerc care a decăzut astfel la dimensiunile unei găşti de şnapani, prietenia a recăzut în stadiul de simplă camaraderie practică aşa cum i-a fost matricea. Sunt acum acelaşi soi de adunătură ca hoarda primitivă de vânători. Nu sunt, într-adevăr, decât vânători, nu genul de vânători pe care îi respect în mod deosebit.

Masa oamenilor, care nu au niciodată total dreptate, nici nu greşesc vreodată total. Greşesc iremediabil în credinţa lor că toate nucleele de prieteni au luat fiinţă de dragul plăcerilor trufiei şi superiorităţii. Greşesc, sunt convins, în credinţa lor că orice prietenie se complace efectiv în aceste satisfacţii. Par însă a avea dreptate diagnosticând orgoliul ca pericolul la care prieteniile sunt în chip natural expuse. Tocmai pentru că prietenia este cea mai spirituală dintre iubiri, pericolul ce o pândeşte e tot spiritual. Prietenia este, dacă vreţi, chiar angelică. Omul însă are nevoie să fie triplu protejat de smerenie dacă e să mănânce pâinea îngerilor fără riscuri.

Pesemne acum am putea risca o ipoteză privitor la motivul pentru care Scriptura utilizează atât de rar prietenia ca imagine a celei mai înalte iubiri. Ea este deja,

în realitate, prea spirituală pentru a fi un bun simbol al lucrurilor spirituale. Superiorul nu rezistă fără inferior. Dumnezeu se poate reprezenta fără riscuri pe Sine însuşi ca Părinte şi Soţ deoarece numai un nebun şi-ar putea închipui că El este fizic vorbind tatăl nostru sau cununia Sa cu Biserica este de altă natură decât mistică. Dacă însă în acest scop ar fi utilizată prietenia, am putea confunda lucrul simbolizat cu simbolul. Primejdia inerentă ei ar fi astfel agravată. Am mai putea fi de asemenea încurajaţi să confundăm acea apropiere (prin asemănare) de viaţa cerească pe care o etalează în mod cert prietenia cu o apropiere prin proximitate.

Prietenia deci, ca şi celelalte iubiri naturale, este incapabilă să se salveze pe sine. În realitate, din cauză că e spirituală şi ca atare se confruntă cu un inamic mai subtil, ea este obligată să invoce, chiar mai fierbinte decât ele, protecţia divină dacă vrea să rămână nealterată. Se poate vedea cât de îngustă e cărarea cea adevărată. Ea nu trebuie să devină ceea ce lumea numeşte o „societate de admiraţie mutuală", deşi, dacă nu e plină de admiraţie mutuală, de iubire apreciativă, nu este câtuşi de puţin prietenie. Căci dacă nu vrem ca vieţile noastre să fie teribil de sărăcite, ea se cade să fie neapărat pentru noi în prieteniile noastre aşa cum a fost pentru Christiana şi ceata ei în *The Pilgrim's Progress*[34]: „Păreau să fie o pricină de spaimă unul altuia, întrucât ei nu puteau vedea fiecare asupră-şi acea slavă pe care o puteau vedea asupra fiecăruia dintre ceilalţi. De aceea au început să se preţuiască unul pe altul mai mult decât se preţuiau pe sine. Căci tu eşti mai frumos decât mine, spune unul, iar tu eşti mai fermecător decât mine, spune altul".

Pe termen lung, există o singură cale prin care putem gusta în siguranţă această ilustră experienţă. Şi Bunyan a

indicat-o în acelaşi pasaj. Abia în casa Tălmaciului, după ce au fost îmbăiate, confirmate şi proaspăt îmbrăcate în „Straiul Alb”, s-au văzut femeile una pe cealaltă în această lumină. Dacă ne vom aminti îmbăierea, confirmarea şi înveşmântarea, vom fi în siguranţă. Şi cu cât e mai înalt temeiul comun al prieteniei, cu atât e mai necesară rememorarea. Într-o prietenie explicit religioasă, în primul rând, uitarea ar fi fatală.

Căci atunci ni se va părea că noi – noi, cei patru, cinci câţi suntem – ne-am ales unul pe altul, viziunea fiecăruia descoperind frumuseţea intrinsecă a celorlalţi, asemănătorul atrăgând asemănătorul, într-o nobleţe voluntară; că noi ne-am ridicat deasupra restului umanităţii prin propriile noastre puteri înnăscute. Celelalte iubiri nu ne oferă aceeaşi iluzie. Afecţiunea necesită evident înrudirea sau cel puţin apropieri ce nu au depins niciodată de propria noastră opţiune. Cât despre eros, jumătate din cântecele de dragoste şi jumătate din poemele de dragoste din lume vă vor spune ca Persoana Iubită îţi este soarta sau ursita, neatârnând de alegerea ta mai mult decât un trăsnet, deoarece „nu stă în puterea noastră să iubim sau să urâm”. Arcul şi săgeţile lui Cupidon, genele – orice altceva în afara noastră. Dar în prietenie, fiind liberi de toate acestea, credem că noi înşine ne-am ales semenii. În realitate, o diferenţă de câţiva ani în datele noastre de naştere, câteva mile în plus între anumite case, alegerea unei universităţi în locul alteia, serviciul militar la diferite regimente, abordarea sau neabordarea accidentală a unui subiect la o primă întâlnire – oricare dintre aceste întâmplări ne-ar fi putut ţine separaţi. Dar, pentru un

34 *Călătoria Pelerinului* (1678 – 1684), de John Bunyan (1628 – 1688). (*N.t.*)

creştin, nu există, riguros vorbind, întâmplări. A intrat în acţiune un maestru de ceremonii necunoscut. Cristos, care le-a spus ucenicilor „Nu voi m-aţi ales pe mine, ci eu v-am ales pe voi”, poate spune cu adevărat tuturor grupurilor de prieteni creştini: „Nu voi v-aţi ales unul pe altul, ci eu v-am ales pe voi unul pentru altul”. Prietenia nu e o răsplată pentru discernământul şi bunul nostru gust în descoperirea celuilalt. Ea este instrumentul prin care Dumnezeu îi revelează fiecăruia în parte frumuseţile tuturor celorlalţi. Ele nu sunt mai mari decât frumuseţile a mii de alţi oameni; prin prietenie Dumnezeu ne deschide ochii asupra lor. Ele sunt, ca şi alte frumuseţi, derivate din El, şi apoi, într-o prietenie bună, sporite de El prin prietenia însăşi, astfel încât ea este instrumentul Său pentru a crea şi a revela deopotrivă. La sărbătoarea Sa, El este cel care a pus masa şi tot El a ales oaspeţii. El este cel care, să îndrăznim a nădăjdui, uneori stă, iar totdeauna e ca şi cum ar sta în fruntea mesei. Să nu uităm că El ne este Gazda.

Nu vreau să spun că trebuie ca întotdeauna să ne împărtăşim din ea în chip solemn. „Dumnezeu care a râs din toată inima” ne-o interzice. E una din subtilităţile dificile şi delectabile ale vieţii faptul de a trebui să recunoaştem în adâncul cugetului nostru că anumite lucruri sunt serioase şi totuşi să ne păstrăm puterea de a le trata adesea cu tot atâta uşurinţă ca pe un joc. Dar despre asta vom vorbi mai pe larg în capitolul următor. Deocamdată mai vreau doar să citez sfatul frumos echilibrat al lui Dunbar:

Pe Domnu-ascultă-L, fii voios.
Nu da pe lume niciun os.

V. Erosul

Prin *eros* înţeleg, desigur, acea stare pe care o

numim „a fi îndrăgostit” sau, dacă preferaţi, acel gen de iubire care implică îndrăgostiţi. S-ar putea ca unii cititori să fi fost surprinşi atunci când, într-un capitol anterior, am descris afecţiunea ca pe acea iubire în care experienţa noastră se apropie cel mai mult de aceea a animalelor. S-ar putea pune, de bună seamă, întrebarea dacă funcţiile noastre sexuale ne apropie la fel de mult. Observaţia e perfect adevărată în ceea ce priveşte sexualitatea umană în genere. Nu mă voi ocupa însă doar de sexualitatea umană ca atare. Sexualitatea face parte din subiectul nostru numai atunci când devine un ingredient al stării complexe de „îndrăgostire”. Acea experienţă sexuală se poate manifesta fără eros, fără „îndrăgostire”, iar erosul respectiv include şi alte elemente în afara activităţii sexuale, fapt pe care-l consider de la sine înţeles. Dacă preferaţi, cercetarea mea vizează nu sexualitatea comună nouă şi animalelor şi nici chiar pe cea comună tuturor oamenilor, ci numai varianta ei exclusiv umană care se dezvoltă în cadrul „iubirii” – adică ceea ce eu numesc *eros*. Elementul carnal sau animalic sexual din cadrul erosului intenţionez să-l numesc (potrivit unei vechi uzanţe) *venus*. Iar prin venus înţeleg ceea ce este sexual nu într-un anume sens criptic sau rarefiat – cum ar fi cel explorabil de către un psiholog al subconştientului –, ci într-un sens perfect evident: ceea ce este cunoscut ca sexual de către cei ce-l trăiesc, ceea ce s-ar putea demonstra că este sexual prin intermediul celor mai simple observaţii.

Sexualitatea poate acţiona fără eros sau ca parte componentă a erosului. Să adaug fără întârziere că fac această distincţie numai în scopul de a ne limita investigaţia şi fără niciun fel de implicaţii morale. Nu subscriu câtuşi de puţin la ideea larg răspândită că tocmai absenţa sau prezenţa erosului face ca actul sexual să fie

„impur” sau „pur”, degradat sau frumos, legitim sau nelegitim. Dacă toţi cei care fac dragoste fără a se afla în stare de eros ar fi vrednici de dispreţ, atunci noi toţi am avea o origine maculată. Vremurile şi locurile în care căsătoria depinde de eros sunt într-o mică minoritate. Mai toţi strămoşii noştri au fost căsătoriţi încă din prima tinereţe cu parteneri aleşi de părinţii lor pe temeiuri ce nu aveau câtuşi de puţin a face cu erosul. Ei s-au angajat în acest act fără alt „combustibil”, ca să spunem aşa, decât dorinţa pur biologică. Şi au procedat corect: soţii creştini cinstiţi, care şi-au ascultat taţii şi mamele, îşi îndeplineau reciproc „datoria conjugală” şi-şi creşteau familiile în frica lui Dumnezeu. Dimpotrivă, acelaşi act, săvârşit sub influenţa unui eros sublim şi irizat, care reduce rolul simţurilor la nivelul unui considerent minor, poate însemna adulter curat, poate presupune zdrobirea sufletească a unei soţii, dezamăgirea unui soţ, trădarea unui prieten, terfelirea ospitalităţii şi abandonarea propriilor copii. Lui Dumnezeu nu i-a plăcut ca distincţia dintre păcat şi datorie să graviteze în jurul unor sentimente nobile. Acest act, ca oricare altul, este justificat (sau nu) cu ajutorul unor criterii mult mai prozaice şi mai uşor de definit, cum ar fi respectarea sau încălcarea promisiunilor, dreptatea sau nedreptatea, mila sau egoismul, ascultarea sau neascultarea. Abordarea mea exclude sexualitatea pură – sexualitatea lipsită de eros – din raţiuni care nu au nimic de a face cu morala, deoarece ea este irelevantă pentru scopul urmărit de noi.

Erosul evoluţionist (varianta umană) va fi ceva care se va dezvolta din venus, o complicaţie şi o dezvoltare târzie desprinsă din impulsul biologic imemorial. Nu trebuie să presupunem însă că acesta e fenomenul care se petrece cu necesitate în conştiinţa individului. Pot exista

unii care au început prin a simţi un apetit pur sexual faţă de o femeie, trecând apoi la un stadiu ulterior, şi anume îndrăgostirea de ea. Mă îndoiesc însă că asta e situaţia obişnuită. Foarte des, ceea ce survine la început este doar o preocupare delectabilă faţă de fiinţa iubită – o preocupare generală, nespecifică faţă de ea în totalitatea ei. Bărbatul aflat în starea aceasta nu are de fapt răgaz să se gândească la sex. Este mult prea interesat să se gândească la o persoană. Faptul că aceasta e o femeie este mult mai puţin important decât faptul că e o anumită femeie. Bărbatul e plin de dorinţă, dar e posibil ca dorinţa să nu aibă o tonalitate sexuală. Dacă ar fi întrebat ce anume doreşte, răspunsul adevărat ar fi deseori: „Să mă gândesc neîncetat la ea”. E un contemplativ al iubirii. Şi când, într-un stadiu ulterior, se trezeşte şi elementul explicit sexual, el nu-şi va da seama (decât dacă este influenţat de teorii ştiinţifice) că de fapt acesta a fost permanent la originea întregii situaţii. Este mai probabil ca bărbatul să simtă că fluxul în desfăşurare al erosului, după ce a demolat numeroase castele de nisip şi a transformat multe stânci în insule, i-a inundat acum în fine cu un val culminant şi această porţiune a naturii sale – micul ochi de apă al sexualităţii obişnuite ce se afla acolo pe plajă înainte de venirea fluxului. Erosul pătrunde în el ca un invadator, preluând şi reorganizând, una câte una, instituţiile unei ţări cucerite. Se poate ca înainte de a-i atinge sexul să fi ocupat şi multe altele, reorganizându-le şi pe acestea.

Nimeni nu a indicat natura acelei reorganizări mai sintetic şi mai precis decât George Orwell, care a avut aversiune faţă de ea şi i-a preferat sexualitatea în condiţia ei originară, necontaminată de eros. În *1984*, eroul său înspăimântător (mult mai puţin uman decât eroii patrupezi ai excelentei sale cărţi *Ferma animalelor*!), înainte de a o

tracasa pe eroină, vrea o asigurare în plus: „Îţi place să faci asta?” întreabă el, „Nu mă refer doar la mine, mă refer la lucrul în sine”. Nu e mulţumit până când nu obţine răspunsul: „La nebunie”. Acest mic dialog defineşte reorganizarea. Dorinţa sexuală, fără eros, vrea *asta*, *lucrul în* sie; erosul o vrea pe fiinţa iubită.

Lucruleste o plăcere senzorială, cu alte cuvinte un eveniment care are loc înăuntrul propriului tău corp. Folosim o expresie total nefericită când spunem, despre un bărbat lubric plecat pe străzi în căutarea prăzii, că „vrea o femeie”. Strict vorbind, o femeie este tocmai ceea ce el nu vrea. El vrea o plăcere pentru satisfacerea căreia se întâmplă ca femeia să fie instrumentul necesar. Cât de mult îi pasă de femeia ca atare se poate aprecia după atitudinea lui faţă de ea la cinci minute după posesie (nu păstrezi cutia după ce ai fumat ţigările). Or, erosul face ca bărbatul să dorească în fapt nu o femeie în genere, ci o anumită femeie, într-un mod misterios, dar indiscutabil, îndrăgostitul o doreşte pe iubita însăşi, nu plăcerea pe care i-o poate furniza ea. Niciun îndrăgostit din lume nu a căutat vreodată îmbrăţişările femeii iubite ca rezultat al unui calcul, fie şi inconştient, potrivit căruia ele ar fi mai plăcute decât cele ale oricărei alte femei. Dacă şi-ar fi pus această problemă, s-ar fi aşteptat, fără îndoială, ca asta să fie realitatea. Dar dacă şi-ar fi pus-o, ar fi însemnat să iasă cu totul din lumea erosului. Singurul bărbat care, după ştiinţa mea, şi-a pus-o a fost Lucreţiu, dar cu siguranţă nu era îndrăgostit atunci când a făcut-o. E interesant să-i vedem răspunsul. Austerul epicurian era de părere că iubirea alterează de fapt plăcerea sexuală.

Emoţia era pentru el o deturnare. Ea îi strica receptivitatea rece şi critică a gustului. (Mare poet, dar „Doamne, ce inşi animalici erau romanii!”)

Cititorul va observa că erosul transformă astfel în chip miraculos ceea ce este prin excelenţă o plăcere-necesitate în cea mai apreciativă dintre toate plăcerile. Natura unei plăceri-necesitate este să ne arate obiectul exclusiv în relaţie cu necesitatea noastră, chiar cu necesitatea noastră de moment. Dar în eros, necesitatea, în faza ei cea mai intensă, îşi vede obiectul în chipul cel mai intens ca pe o fiinţă admirabilă în sine, importantă mult dincolo de relaţia sa cu necesitatea îndrăgostitului.

Dacă nu am fi trecut cu toţii prin aşa ceva, dacă am fi simpli logicieni, am putea şovăi în faţa concepţiei că faptul de a dori o fiinţă umană nu se deosebeşte de faptul de a dori orice plăcere, confort sau serviciu pe care le poate oferi o fiinţă umană. Şi e, desigur, greu de explicat. Îndrăgostiţii înşişi încearcă să exprime o parte (nu mult) din această împrejurare atunci când spun că le-ar plăcea să se „mănânce" unul pe altul. Milton a exprimat mai mult imaginând creaturi angelice cu trupuri alcătuite din lumină care pot ajunge la interpenetrarea totală în locul simplelor noastre îmbrăţişări. Charles Williams a spus ceva în acest sens în cuvintele: „Dacă te iubesc? *Sunt* tu".

Fără eros, dorinţa sexuală, ca orice altă dorinţă, este un fapt care ne priveşte pe noi înşine. În prezenţa erosului, se referă mai degrabă la fiinţa iubită. Ea devine aproape un mod de percepţie, pe de-a-ntregul o modalitate de expresie. Ea pare obiectivă, este ceva din afara noastră, din lumea reală. Iată de ce erosul, deşi regele plăcerilor, are întotdeauna aerul (în apogeul său) că priveşte plăcerea ca pe un produs auxiliar. A ne gândi la ea ar însemna să ucidem erosul, aşa cum poţi „ucide" cea mai frumoasă privelişte montană situând-o integral în retina şi nervii tăi optici. Oricum, a cui plăcere? Căci unul din primele lucruri pe care le face erosul este să anuleze diferenţa dintre a da

şi a primi.

Până aici am încercat doar să descriu, nu să apreciez. Acum se ridică însă în chip inevitabil anumite probleme morale şi nu-mi e îngăduit să-mi ascund propria mea opinie despre ele. Nu mi-o impun, ci mai degrabă o supun discuţiei, conştient fiind că ea poate fi corectată de cei care-mi sunt superiori în calitatea lor de oameni, îndrăgostiţi şi creştini.

A fost o convingere larg răspândită în trecut – şi pesemne continuă să fie şi azi în rândul multor oameni necomplicaţi –, aceea că pericolul spiritual al erosului provine aproape în întregime din elementul carnal pe care-l comportă, că erosul este „cel mai nobil" sau „cel mai pur" atunci când venusul e redus la minimum. Teologii morali mai vechi par să fi considerat cu certitudine că pericolul de care trebuie să ne ferim în primul rând în căsnicie este acela pe care-l reprezintă abandonarea psihodistructivă în voia simţurilor. Să notăm însă că nu aceasta este abordarea scripturistică. Sf. Pavel, avertizându-i pe adepţii săi împotriva căsătoriei, nu spune nimic despre acest aspect al chestiunii decât pentru a descuraja abstinenţa prelungită de la venus (I *lor.*, 7, 5). Lucrul de care se teme este preocuparea, nevoia de a „plăcea" în mod constant partenerului – adică de a se concentra asupra lui –, multiplele deturnări ale vieţii casnice. Căsătoria în sine, nu patul conjugal, e cea mai aptă să ne împiedice de la a-l sluji necontenit pe Dumnezeu. Oare Sfântul Pavel are într-adevăr dreptate? Dacă m-aş bizui pe propria mea experienţă, aş spune că (în căsătorie sau în afara ei) marea deturnare a atenţiei o reprezintă grijile practice şi prudenţiale ale lumii acesteia, ba chiar cele mai mărunte şi cele mai prozaice dintre aceste griji. Norul ca de ţânţari al neliniştilor şi deciziilor meschine privitoare la comportarea

ce trebuie adoptată în ora imediat următoare mi-a stânjenit mult mai des rugăciunile decât orice altă pasiune sau poftă. Marea, permanenta tentaţie a căsniciei nu este senzualitatea, ci (brutal spus) avariţia. Cu tot respectul cuvenit îndrumătorilor medievali, nu pot să nu-mi amintesc că ei au fost cu toţii celibatari şi nu au ştiut probabil ce rol joacă erosul în sexualitatea noastră, cum, departe de a ni-l agrava, el diminuează caracterul tracasant sau vicios al apetitului pur. Şi asta nu doar satisfăcându-l. Erosul, fără a micşora dorinţa, face abstinenţa mai uşoară. El tinde, desigur, către o preocupare faţă de fiinţa iubită, care poate fi, într-adevăr, un obstacol în calea vieţii spirituale, dar nu o preocupare în primul rând senzuală.

Pericolul spiritual real existent în erosul ca totalitate stă, cred eu, altundeva. Voi reveni la acest subiect. Până una, alta, vreau să vorbesc despre pericolul care, în prezent, după opinia mea, pândeşte cu deosebire actul iubirii. Este o temă asupra căreia eu unul sunt în dezacord nu cu rasa umană (departe de aşa ceva), ci cu mulţi dintre cei mai gravi purtători de cuvânt ai săi. Cred că suntem cu toţii încurajaţi să luăm venusul prea în serios, oricum să-l abordăm cu o seriozitate inadecvată. Toată viaţa am văzut cum funcţionează o celebrare grotescă şi monstruoasă a sexului.

Un autor ne spune că venusul trebuie să treacă prin viaţa conjugală într-un „ritm solemn şi sacramental”. Un tânăr căruia îi caracterizasem drept „pornografic” un roman pe care-l admira nespus mi-a replicat cu sinceră consternare: „Pornografic? Cum se poate? Tratează totul atât de serios” – ca şi cum o figură acră ar fi un soi de dezinfectant moral. Prietenii noştri care adăpostesc Zei întunecaţi, şcoala „coloanei sângelui”, se străduiesc cu toată seriozitatea să restaureze ceva similar cu religia

falică. Reclamele noastre, în ipostaza lor cea mai sexy, descriu întreaga afacere în termenii credinciosului intransigent, extatic şi tensionat; rareori o urmă de veselie. Iar psihologii ne-au sucit capul în asemenea măsură cu infinita însemnătate a totalei ajustări sexuale şi a cvasi-imposibilităţii de a o realiza, încât aş putea crede că unele cupluri tinere se angajează acum în această aventură cu operele complete ale lui Freud, Kraft-Ebbing, Havelock Ellis şi dr. Stopes înşirate pe noptiere în jurul lor. Bătrânul şi jovialul Ovidiu, care nu a ignorat niciodată ţânţarul, dar nici nu a făcut armăsar din el, ar fi mai la obiect. Am ajuns la acel stadiu în care nimica nu e mai necesar decât un mare şi demodat hohot de râs.

Ni se va replica însă că este ceva serios. Da, de patru ori da. Mai întâi, sub raport teologic, deoarece reprezintă participarea trupului în căsătoria care, prin alegerea lui Dumnezeu, este imaginea mistică a unirii dintre Dumnezeu şi om. În al doilea rând, în calitate de aş îndrăzni să-l numesc, sacrament natural subereştin sau păgân, participarea noastră umană şi expunerea la forţele naturale ale vieţii şi fertilităţii – căsătoria Cerului-Tată cu Glia-Mamă. În al treilea rând, la nivel moral, în perspectiva obligaţiilor implicate şi a importanţei inapreciabile ale faptului de a fi părinte şi strămoş. În sfârşit, marea seriozitate emoţională de care beneficiază (uneori, nu totdeauna) în spiritele participanţilor.

Dar şi mâncatul este un lucru la fel de serios; teologic, ca vehicul al Sfintei Euharistii; etic, în perspectiva datoriei noastre de a-i hrăni pe cei flămânzi; social, din cauză că masa este, din vremuri imemoriale, locul convorbirii; medical, după cum ştiu toţi dispepticii. Şi totuşi nu aducem la masă cărţi de protocol şi nici nu ne comportăm ca şi cum am fi la biserică. Şi, oricum, cel mai

mult se apropie de o asemenea atitudine marii *gourmets*, nicidecum sfinţii. Animalele sunt mereu serioase când e vorba de mâncare.

Nu trebuie să fim total serioşi în legătură cu venusul. În fapt, nici nu putem fi total serioşi fără a ne silui calitatea umană. Nu degeaba toate limbile şi literaturile din lume sunt pline de glume despre sex. Multe din ele pot fi plicticoase sau dezgustătoare şi aproape toate sunt vechi. Dar trebuie să insistăm asupra faptului că ele exprimă o atitudine faţă de venus care, pe termen lung, periclitează viaţa creştină mult mai puţin decât o gravitate reverenţioasă. Nu trebuie să încetăm a găsi un absolut în carne. Izgoneşte joaca şi râsul din patul amoros şi vei risca să laşi în el o zeitate falsă. Ea va fi chiar mai falsă decât Afrodita grecilor, deoarece ei, chiar şi practicându-i cultul, ştiau că era „iubitoare de râs”. Cei mai mulţi oameni sunt perfect îndreptăţiţi în convingerea lor potrivit căreia venusul este un spirit parţial comic. Nu avem absolut nicio obligaţie să ne cântăm toate duetele de dragoste în maniera palpitantă, transmundană şi sfâşietoare a perechii Tristan şi Isolda; să mai cântăm în schimb cât de des şi ca Papageno şi Papagena.

Venus însăşi se va răzbuna teribil dacă-i vom considera drept valoare fundamentală seriozitatea (ocazională). Şi anume în două feluri. Unul e cum nu se poate mai comic – deşi fără nicio intenţie comică-ilustrat de Sir Thomas Browne când spune că slujirea ei este „cel mai nebunesc act pe care-l poate comite în întreaga-i viaţă un om înţelept, şi nimica nu-i va mâhni mai mult imaginaţia răcită decât contemplarea nebuniei ciudate şi nedemne pe care a săvârşit-o”. Dacă însă s-ar fi angajat în actul acela cu mai puţină solemnitate încă de la început, el nu ar fi suferit o asemenea „mâhnire”. Dacă imaginaţia nu

i-ar fi fost greşit îndrumată, temperarea ei nu i-ar fi produs o asemenea reacţie de respingere. Dar Venus dispune şi de altă răzbunare, încă mai dură.

Ea este un spirit persiflant şi răutăcios, mai mult spiriduş decât divinitate, bătându-şi joc de noi. Când toate circumstanţele exterioare sunt cum nu se poate mai potrivite pentru slujirea sa, ea îl va face pe unul dintre îndrăgostiţi – sau chiar pe amândoi – incapabil să o săvârşească. Când orice act manifest este imposibil şi nu ar putea fi schimbate nici măcar priviri – în trenuri, în magazine şi la unele petreceri interminabile – ea îi va asalta cu toată puterea de care dispune. Un ceas mai târziu, când timpul şi locul au devenit favorabile, ea se va retrage în chip misterios, abandonându-l poate numai pe unul din ei. Ce scandal poate provoca o asemenea împrejurare – ce resentimente, autocompătimiri, suspiciuni, orgolii rănite şi toată pălăvrăgeala obişnuită despre „frustrare” – în cei care au zeificat-o! Dar partenerii cu scaun la cap râd. Totul face parte din joc, un joc de-a luptele libere, toate eschivele, tumbele şi ciocnirile fiind tratate ca o simplă hârjoană.

Căci nu mă pot împiedica să privesc ca pe una din glumele lui Dumnezeu faptul că o pasiune atât de sublimă, atât de aparent transcendentă ca erosul este legată astfel, într-o simbioză absurdă, cu un apetit somatic care, asemeni oricărui alt apetit, îşi revelează într-un mod cât se poate de stânjenitor conexiunile cu factori mundani precum vremea, starea sănătăţii, dieta, circulaţia şi digestia. În eros uneori se pare că zburăm; venusul ne produce brusca smucitură care ne reaminteşte că de fapt suntem simple baloane captive. Este o demonstraţie continuă a adevărului potrivit căruia suntem creaturi mixte, animale raţionale, înrudiţi pe de o parte cu îngerii,

pe de alta cu motanii. Este rău să nu ştii de glumă. E încă şi mai rău să nu ştii de glumă când aceasta e de origine divină, fiind făcută, recunosc, pe pielea noastră, dar şi (cine oare ar pune-o la îndoială?) mereu spre binele nostru.

Omul are trei concepţii despre corpul său. Mai întâi e concepţia acelor păgâni ascetici care îl numeau temniţa sau „mormăitul" sufletului, şi a creştinilor ca Fisher pentru care el este un „sac de bălegar", hrană pentru viermi, scârbos, odios, sursă exclusiv de ispite pentru oamenii răi şi de umilire pentru cei buni. Sunt apoi neopăgânii (adesea ştiutori de greacă), nudiştii şi închinătorii Zeilor întunecaţi, pentru care corpul e preaslăvit. Dar în al treilea rând avem concepţia pe care a formulat-o Sfântul Francisc numindu-şi trupul „fratele asin". Toate trei pot fi – deşi nu sunt sigur – susţinute, dar eu unul nu investesc decât în Sfântul Francisc.

Asin este încântător de adecvat deoarece niciun om în deplinătatea facultăţilor mintale nu poate nici adora, nici urî un măgar. Acesta e un dobitoc folositor, rezistent, leneş, încăpăţânat, răbdător, simpatic şi năbădăios, meritând ba un ciomag, ba un morcov, frumos într-o manieră deopotrivă patetică şi absurdă. Tot aşa şi Trupul. Convieţuirea cu el e imposibilă până când nu recunoaştem că una din funcţiile lui în vieţile noastre este de a juca rolul bufonului. Atâta vreme cât nu au fost pervertiţi de vreo teorie, orice bărbat, femeie şi copil ştiu asta. Faptul că avem trupuri e cea mai veche glumă din toate. Erosul (ca şi moartea, desenul după model şi studiul medicinei) ne poate face uneori să-l abordăm cu deplină seriozitate. Eroarea rezidă în concluzia că erosul trebuie să procedeze totdeauna aşa, abolind în permanenţă gluma. Dar nu aşa se întâmplă. O demonstrează înseşi feţele tuturor

îndrăgostiţilor fericiţi pe care-i cunoaştem. Îndrăgostiţii, cu excepţia cazurilor când dragostea le este de foarte scurtă durată, percep frecvent în expresia corporală a erosului un element nu numai comic, nu numai ludic, ci chiar bufon. Şi corpul ne-ar frustra dacă lucrurile nu ar sta astfel. El ar fi un instrument prea greoi spre a reda muzica iubirii dacă însăşi neîndemânarea lui nu ar putea fi percepută ca un adaos de farmec grotesc la experienţa totală – o subintrigă sau antimască mimând cu scălâmbăiata lui inimoasă tot ceea ce sufletul interpretează într-o manieră mai solemnă. (Astfel, în vechile comedii, iubirile lirice ale eroului şi eroinei sunt în acelaşi timp parodiate şi coroborate de câte o afacere mult mai terestră în care sunt angajaţi un Tocilă şi o Andrey sau un valet şi o cameristă.) Superiorul nu rezistă fără inferior. Există uneori şi în carne momente de înaltă poezie, dar şi, cu voia dumneavoastră, un ireductibil element de non-poezie obstinată şi ridicolă. Dacă nu se va face simţit acum, atunci sigur cu alt prilej. Este cu mult mai bine să-l înserezi ca pe o a patra piesă în tragedia erosului, în chip de supapă comică, decât să te faci că nu-l observi.

Căci o asemenea supapă ne e cu adevărat necesară. Poezia ca şi non-poezia sunt deopotrivă prezente, gravitatea venusului ca şi uşurătatea sa, acea *gravis ardor* sau ponderalitatea arzătoare a dorinţei. Plăcerea, împinsă la extrem, ne zdruncină ca durerea. Dorul după o unire pe care numai carnea o poate media, în timp ce carnea – trupurile noastre ce se exclud reciproc – o face pururi de neatins, poate avea măreţia unei căutări metafizice. Pasionalitatea amoroasă, ca şi suferinţa, poate umple ochii de lacrimi. Dar Venus nu vine întotdeauna aşa, „întreagă şi de prada-i încleştată”, iar faptul că uneori procedează astfel este chiar motivul ce o face să păstreze mereu o

nuanţă de jovialitate în atitudinea noastră faţă de ea. Când lucrurile naturale arată cum nu se poate mai divine, demoniacul pândeşte după colţ.

Refuzul acesta de a fi total imers – această rememorare a lipsei de gravitate, a uşurinţei, chiar când, pentru moment, se manifestă numai gravitatea – e cu deosebire caracteristic unei anume atitudini pe care venusul, în intensitatea sa, o evocă din cele mai multe (nu toate, cred) cupluri de îndrăgostiţi. Acest act îl poate aduce pe bărbat la o extremă, dar de scurtă durată, autoritate, la dominanţa unui cuceritor sau a unui invadator, iar pe femeie la o înjosire şi supunere corespunzătoare la fel de extreme. De aici brutalitatea, chiar sălbăticia anumitor jocuri erotice, „boldul iubirii, crunt, dar şi dorit”. Ce să creadă despre aşa ceva un cuplu raţional? Sau cum să îngăduie aşa ceva un cuplu creştin?

Nedăunător şi salubru poate fi, cred eu, cu o singură condiţie. Trebuie să recunoaştem că avem aici de a face cu ceea ce am numit „sacramentul păgân” în sex. În prietenie, după cum remarcam, fiecare participant se reprezintă exclusiv pe sine – ca individ contingent ce este. Dar în actul iubirii nu mai suntem doar noi înşine. Suntem şi reprezentanţi. Nu sărăcim, ci ne îmbogăţim fiind conştienţi că prin noi acţionează forţe mai vechi decât noi şi mai puţin personale. Sunt focalizate în noi pentru moment toată masculinitatea şi feminitatea lumii, tot ce este ofensiv şi sensibil. Bărbatul joacă rolul Cerului-Tată, iar femeia pe cel al Gliei-Mamă, el joacă rolul Formei, ea pe cel al Materiei. Trebuie să punem însă pe deplin în valoare cuvântul *a juca*. Desigur, niciunul dintre ei nu „joacă un rol” în sensul unei comportări ipocrite. Dar fiecare joacă rolul unui personaj în ceva, cum să spun, în ceva comparabil cu un mister dramatic sau cu un ritual (la o

extremă) şi cu o piesă-mască sau chiar cu o şaradă (la cealaltă).

O femeie care şi-ar asuma literalmente condiţia aceasta de total autoabandon s-ar comporta ca o idolatră gata să-i sacrifice unui bărbat ceea ce îi aparţine numai lui Dumnezeu. Cât despre bărbat, el ar trebui să fie infatuatul infatuaţilor şi, la drept vorbind, un hulitor, dacă ar fi capabil să-şi aroge, ca simplă persoană ce este, acel soi de suveranitate la care îl înalţă preţ de o clipă venusul. Dar ceea ce nu poate fi oferit sau pretins în chip legitim poate fi interpretat în chip legitim. În afara ritualului sau dramei respective, el şi ea sunt două suflete nemuritoare, doi adulţi născuţi liberi, doi cetăţeni. Am risca serios să greşim dacă am presupune că acele căsătorii în care autoritatea este afirmată şi recunoscută cel mai mult în venus ar fi acelea în care soţul are cele mai multe şanse de a domina în viaţa conjugală ca totalitate; mai probabil e poate contrariul. În cadrul ritului sau al dramei, ei devin un zeu şi o zeiţă între care nu există egalitate – ale căror relaţii sunt asimetrice.

Faptul că eu identific un element de ritual sau de mascaradă în acţiunea deseori considerată ca fiind cea mai reală, cea mai nemascată şi cea mai integral autentică din toate câte le săvârşim ar putea să le pară curios unora. Nu ne punem oare în evidenţă adevăratul sine tocmai atunci când suntem dezgoliţi? Într-un anume sens, nu. Cuvântul *dezgolit* era iniţial un participiu trecut: omul dezgolit era omul care suferise procesul de dezgolire, adică de descojire sau jupuire (dacă vorbim de nuci sau fructe). Din vremuri imemoriale, omul dezgolit le-a apărut strămoşilor noştri nu ca om natural, ci anormal, nu ca omul care a renunţat să se mai îmbrace, ci ca omul care a fost dezbrăcat dintr-un motiv sau altul. Şi e o constatare

elementară – oricine o poate verifica la un ştrand pentru nudişti – că nuditatea accentuează omenescul comun şi atenuează individualul. În acest sens, suntem „în mai mare măsură noi înşine” când suntem îmbrăcaţi.

Se pune accentul pe El şi Ea universali. S-ar putea spune aproape că s-au îmbrăcat în goliciune ca într-o mantie de ceremonie – sau ca în costumul pentru o mascaradă. Căci trebuie să ne ferim constant – şi cu atât mai mult atunci când uzăm de sacramentul păgân în episoadele noastre erotice – de a fi serioşi în mod greşit. Însuşi Cerul-Tată nu e decât un vis păgân despre Cineva mult mai mare decât Zeus şi mult mai masculin decât bărbatul. Iar un muritor nu este nici măcar Cerul-Tată şi nu-i poate purta cu adevărat coroana. Ci numai o copie a ei, confecţionată din hârtie metalizată. Nu vorbesc aşa din dispreţ. Îmi place ritualul, îmi place teatrul de amatori, îmi plac chiar mascaradele. Coroanele de hârtie îşi au utilizările lor legitime şi (în contextul lor adecvat) serioase. Ele nu sunt, în ultimă instanţă, mult mai frivole („dacă imaginaţia le-a înfrumuseţat”) decât toate demnităţile pământeşti.

Dar nu îndrăznesc să menţionez acest sacrament păgân fără a mă grăbi să atrag atenţia asupra pericolului posibil de a-l confunda cu un mister incomparabil mai înalt. Aşa cum natura îl încununează pe bărbat pe durata acelei scurte acţiuni, la fel şi legea creştină l-a încununat în legătura permanentă a căsătoriei, acordându-i – sau să spun mai degrabă aplicându-i? – o anumită „poziţie de conducere”. E o încununare cu totul diferită. Şi aşa cum am putea lesne lua prea în serios misterul natural, la fel am putea să nu luăm destul în serios misterul creştin. Autorii creştini (cu deosebire Milton) vorbesc uneori despre autoritatea soţului cu o satisfacţie care face să-ţi

îngheţe sângele în vine. Trebuie să ne întoarcem la Bibliile noastre. Soţul este cap soţiei exact în măsura în care el este pentru ea ceea ce e Cristos pentru Biserică. Bărbatul trebuie să-şi iubească femeia aşa cum Cristos a iubit Biserica – citim mai departe – *şi s-a dat pe sine pentru ea* (*El*, 5, 25). Această autoritate e, aşadar, pe deplin întrupată nu în bărbatul aşa cum am dori cu toţii să fie, ci în acela a cărui căsătorie este asemănătoare mai degrabă unei răstigniri, a cărui soţie primeşte cel mai mult şi dă cel mai puţin, care e cea mai nevrednică de el şi care – în propria-i natură neprefăcută – e cea mai puţin atrăgătoare. Căci Biserica nu are altă frumuseţe decât aceea pe care i-o dăruieşte Mirele; el nu o găseşte, ci o face atrăgătoare. Crisma acestei teribile încoronări e de căutat nu în bucuriile căsătoriei bărbatului, ci în mâhnirile ei, în suferinţa şi chinurile unei soţii bune sau în greşelile uneia rele, în grija lui neostenită (niciodată ostentativ etalată) sau în inepuizabila lui capacitate de iertare: iertare, nu încuviinţare. Aşa cum Cristos vede în Biserica de pe pământ, lacunară, trufaşă, fanatică sau lipsită de zel, acea Mireasă care într-o bună zi va fi fără pată sau cusur, şi trudeşte să o făurească pe aceasta din urmă, la fel şi bărbatul a cărui autoritate este asemănătoare cu a lui Cristos (niciun alt fel de autoritate nefiindu-i îngăduită) nu-şi pierde niciodată speranţa. El este un rege Cophetua[23] care, după douăzeci de ani, tot mai trage nădejde ca fata cerşetorului să înveţe cândva să spună adevărul şi, ca atare, o îngrijeşte fără preget.

Nu vreau să spun cu asta că ar fi o dovadă de virtute sau de înţelepciune să contractezi o căsătorie ce implică

23 Cophetua, personaj legendar din baladele engleze, rege african care a luat-o de soţie pe fiica unui cerşetor. Menţiuni şi prelucrări la Shakespeare, Jonson şi Tennyson. (Nt.)

atâta mizerie. Nu e o dovadă de înţelepciune sau de virtute să umbli după un martiriu inutil sau să cauţi cu luminarea persecuţiile, în ciuda faptului că tocmai în creştinul persecutat sau martirizat se realizează în chipul cel mai lipsit de ambiguitate modelul învăţătorului. Astfel, în aceste căsătorii teribile, o dată ce au avut loc, „autoritatea” bărbatului, cu condiţia ca el să o poată duce, e întru totul asemănătoare cu cea christică.

Nici cea mai neînduplecată feministă nu-i poate contesta sexului meu cununa ce-i este oferită atât în misterul păgân, cât şi în cel creştin. Deoarece una e de hârtie, iar cealaltă de spini. Pericolul real nu este ca soţii să o accepte pe aceasta din urmă cu prea multă înflăcărare, ci că le vor îngădui soţiilor lor sau le vor obliga să o uzurpe.

De la venus, ingredientul carnal din cadrul erosului, mă întorc acum la eros ca totalitate. Aici vom vedea repetându-se acelaşi model. Aşa cum venusul, în cadrul erosului, nu vizează cu adevărat plăcerea, nici erosul nu vizează fericirea. Putem crede că o face, dar când e pus la încercare se dovedeşte contrariul. Ştie oricine că e inutil să încerci a-i despărţi pe îndrăgostiţi demonstrându-le cât de nefericită le va fi căsătoria. Nu doar pentru că nu te-ar crede. De obicei te vor crede, fără îndoială. Chiar însă dacă ar crede, nu s-ar lăsa disuadaţi. Căci caracteristic pentru eros este că, atunci când se află în noi, preferăm să împărţim nefericirea cu fiinţa iubită decât să fim fericiţi în indiferent ce alte condiţii. Chiar dacă cei doi îndrăgostiţi sunt oameni maturi şi cu experienţă, care ştiu că inimile frânte se vindecă până la urmă şi pot prevedea clar că, dacă ar ajunge să-şi ia inima în dinţi şi să suporte chinul despărţirii, ar fi aproape sigur mai fericiţi pe viitor decât i-ar putea face căsătoria – nici chiar atunci nu s-ar despărţi.

Pentru eros, toate aceste calcule sunt irelevante – întocmai cum judecata rece şi brutală a lui Lucreţiu este irelevantă pentru venus. Chiar atunci când nu mai există evident nicio îndoială că prin căsătoria cu fiinţa iubită nu se poate ajunge la fericire – chiar când căsătoria nu poate pretinde să ofere altă viaţă decât cea petrecută în îngrijirea unui invalid incurabil, o viaţă în sărăcie fără speranţă, exil sau dizgraţie – erosul nu va şovăi niciodată să spună: „Mai bine aşa decât să ne despărţim. Să ne prăbuşim, dar să ne prăbuşim împreună”. Dacă vocea dinlăuntrul nostru nu vorbeşte astfel, ea nu este vocea erosului.

Iată măreţia şi teroarea iubirii. Să observăm însă, alături de măreţie, jovialitatea, Erosul, ca şi Venusul, face obiectul a nenumărate glume. Şi chiar când situaţia celor doi îndrăgostiţi este atât de tragică, încât niciun spectator n-ar putea să-şi oprească lacrimile, ei – la strâmtoare, în camera de gardă a spitalelor, în zilele de vorbitor la închisoare – vor putea fi invadaţi uneori de o veselie care-l va izbi pe privitor (nu însă şi pe ei) prin patetismul ei insuportabil. Nimica nu e mai fals decât ideea că hazul e neapărat ostil. Atâta timp cât nu au un copil de care să râdă, îndrăgostiţii râd întotdeauna unul de altul.

Ţine de măreţia erosului că sursele de pericole sunt ascunse. El vorbeşte ca un zeu. Angajarea totală, neglijarea fericirii, depăşirea amorului-propriu ce-l caracterizează sună ca un mesaj din lumea eternă.

Şi totuşi, aşa cum se prezintă, nu poate fi glasul lui Dumnezeu. Căci erosul, vorbind cu aceeaşi măreţie şi etalând aceeaşi depăşire a preocupării de sine, poate îndemna atât la rău, cât şi la bine. Nimica nu e mai superficial decât convingerea că o iubire care duce la păcat e totdeauna calitativ inferioară – mai animalică sau mai trivială – în comparaţie cu una care duce la căsătoria

creştină fidelă şi rodnică. Iubirea ce duce la uniri întemeiate pe cruzime şi sperjur sau chiar la înţelegeri suicidare şi asasinat nu poate fi concupiscenţă întâmplătoare sau sentiment de suprafaţă. Se prea poate să fie erosul în toată splendoarea sa, sfâşietor de sincer, gata de orice sacrificiu cu excepţia renunţării.

Au existat şcoli de gândire care au acceptat vocea erosului ca pe ceva efectiv transcendent şi au încercat să justifice caracterul absolut al comandamentelor lui. Platon va susţine că „îndrăgostirea" reprezintă recunoaşterea mutuală pe pământ a sufletelor care au fost selectate unul pentru altul într-o existenţă cerească anterioară. A o întâlni pe fiinţa iubită înseamnă a înţelege că „Ne-am iubit înainte de a ne fi născut". Ca mit care să exprime ceea ce simt îndrăgostiţii, e admirabil. Dacă însă l-ai accepta *ad litteram*, ai fi pus în faţa unei consecinţe jenante. Ar trebui să tragem concluzia că afacerile din timpul uitatei vieţi cereşti nu au fost conduse mai bine decât aici. Întrucât erosul poate uni pe cei mai nepotriviţi tovarăşi de viaţă; multe căsătorii nefericite – şi previzibil nefericite – au fost mariaje din dragoste.

O teorie mult mai lesne acceptabilă în zilele noastre este ceea ce numim romantism shavian – Shaw însuşi ar fi spus romantism „metabiologic". Conform romantismului shavian, glasul erosului este glasul *elanului vital* sau al forţei vieţii, „apetitul evoluţionist". Invadând un cuplu particular, el caută părinţi (sau strămoşi) pentru supraom. Este indiferent atât faţă de fericirea lor personală, cât şi faţă de regulile moralităţii, deoarece urmăreşte ceva despre care Shaw crede că este mult mai important: perfecţiunea viitoare a speciei noastre. Dar dacă aşa ar sta într-adevăr lucrurile, tot nu este clar – şi, în caz afirmativ, de ce – trebuie să ne supunem lui. Toate reprezentările

despre supraom care ne-au fost oferite până acum sunt atât de neatrăgătoare, încât ai fi aproape dispus să faci pe loc legământ de celibat ca să eviţi riscul de a-l procrea. Şi în al doilea rând, această teorie duce cu certitudine la concluzia că forţa vitală nu-şi înţelege foarte bine misiunea sa (a *ei*? a *lui*?). Atâta cât ne putem da seama, existenţa sau intensitatea erosului între doi oameni nu constituie o garanţie că progenitura lor va fi satisfăcătoare din toate punctele de vedere şi nici măcar că vor avea o progenitură. Două „soiuri" bune (în accepţia crescătorilor de vite), nu doi îndrăgostiţi buni constituie reţeta pentru obţinerea unor copii frumoşi. Şi ce Dumnezeu a făcut forţa vitală cu toate acele nenumărate generaţii când procrearea copiilor depindea foarte puţin de erosul mutual şi foarte mult de căsătorii aranjate, de sclavie şi viol? Sau abia acum i-a venit ideea strălucită a ameliorării speciei?

Nici tipul platonic, nici cel shavian de transcendentalism erotic nu-i poate fi de ajutor unui creştin. Noi nu suntem adoratori ai Forţei vitale şi nu ştim nimic despre existenţele anterioare. Nu suntem obligaţi să ne supunem necondiţionat vocii erosului nici când vorbeşte ca un zeu. Şi nu suntem obligaţi nici să ignorăm sau să încercăm a-i contesta calitatea similidivină. Această iubire este cu adevărat asemănătoare cu Iubirea în Sine. În ea există o apropiere reală de Dumnezeu (prin asemănare), dar nu, în consecinţă şi neapărat, o apropiere prin proximitate. Erosul, onorat atâta cât ne vor permite iubirea de Dumnezeu şi mila pentru semenii noştri, poate deveni pentru noi un mijloc de realizare a proximităţii. Angajarea lui totală este o paradigmă sau un exemplu, înserat în naturile noastre, al iubirii pe care trebuie să o cultivăm faţă de Dumnezeu şi om. Aşa cum Natura, pentru iubitorul de Natură, dă un conţinut cuvântului *glorie*, la fel

şi erosul dă un conţinut cuvântului *milă*. E ca şi cum, prin eros, Cristos însuşi ne-ar spune: „Aşa, întocmai ca acesta, cu aceeaşi dărnicie fără măsură – neluând seama la preţ, trebuie să mă iubiţi pe mine şi pe cel mai neînsemnat dintre fraţii mei”. Această cinstire condiţionată pe care i-o vom acorda erosului variază, desigur, în funcţie de circumstanţe. Din partea unora se cere o totală renunţare (dar nu şi dispreţ). Alţii, avându-şi erosul drept combustibil şi drept model totodată, se pot îmbarca în viaţa conjugală. Viaţă în care erosul singur nu va fi niciodată suficient – va supravieţui în fapt numai în măsura în care va fi permanent purificat şi coroborat cu principii superioare.

Dar erosul, slăvit fără rezervă şi ascultat necondiţionat, devine un demon. Şi este exact modul în care pretinde să fie onorat şi ascultat. Cu o indiferenţă divină faţă de egoismul nostru, el este şi diabolic rebel faţă de orice exigenţă a lui Dumnezeu sau a omului ce i-ar sta împotrivă. De aceea, cum spune poetul:

Amanţii nu-s mişcaţi de bunătate
Şi, contrazişi, se cred martiri de-a dreptul.

Martiri e termenul cel mai exact. Cu ani în urmă, scriind despre poezia erotică medievală şi prezentându-i „religia iubirii”, stranie şi himerică, am fost suficient de orbit ca să o tratez ca pe un fenomen aproape pur literar. Acum sunt mai edificat. O provoacă însuşi erosul prin natura sa. Dintre toate iubirile, el, în apogeul său, este cel mai asemănător divinităţii, fiind, aşadar, cel mai dispus să ne pretindă adoraţia. l manifestă întotdeauna şi de la sine tendinţa de a transforma „îndrăgostirea” într-un soi de religie.

Teologii s-au temut adeseori, în această iubire, de pericolul idolatriei. Vor să spună, cred, prin aceasta că îndrăgostiţii s-ar putea idolatriza reciproc. Nu acesta mi se

pare a fi pericolul real, oricum nu în căsătorie. Intimitatea delicios de prozaică şi de practică a vieţii conjugale îl face absurd. La fel şi afecţiunea în care erosul este aproape invariabil înveşmântat. Atunci când un bărbat face curte unei femei, mă întreb dacă cineva care a simţit setea după Increat sau măcar a visat că o simte a putut presupune vreodată că fiinţa iubită i-ar putea-o satisface. Ca tovarăş de pelerinaj pătruns de aceeaşi dorinţă, cu alte cuvinte ca prieten, fiinţa iubită poate fi în mod glorios şi salutar semnificativă; dar ca obiect al ei – ei bine (nu aş vrea să fiu brutal), ridicolă. Adevăratul pericol nu mi se pare că îndrăgostiţii ar putea să se idolatrizeze unul pe altul, ci că ar putea idolatriza amândoi erosul însuşi.

Desigur, nu vreau să spun că vor înălţa altare sau vor rosti rugăciuni către el. Idolatria despre care vorbesc poate fi observată în răstălmăcirea populară a cuvintelor Domnului nostru: „Iertate sunt păcatele ei cele multe, căci mult a iubit” (*Luca* 7, 47). Din context şi mai cu seamă din pilda precedentă a datornicilor e limpede că acestea trebuie să însemne: „Măreţia iubirii ei pentru Mine este dovada mărimii păcatelor pe care i le-am iertat”. (*Pentru* are aici aceeaşi funcţie ca şi *pentru* din „Nu se poate să fi plecat, *pentru* că pălăria lui atârnă încă în vestibul”; prezenţa pălăriei nu este cauza prezenţei lui în casă, ci dovada probabilă că el se află acolo.) Foarte mulţi oameni le dau însă o interpretare total diferită. Presupun mai întâi, fără nicio dovadă, că păcatele ei au fost păcate împotriva castităţii, deşi, după câte ştim, acestea ar fi putut fi camăta, negustoria necinstită sau cruzimea faţă de copii. Şi atunci ei socotesc că Domnul nostru spune: „Îi iert lipsa de castitate pentru că a fost atât de îndrăgostită”. Implicaţia este că un mare eros atenuează – aproape autorizează – aproape sanctifică – toate acţiunile către care te

îndrumă.

Când îndrăgostiţii spun despre un act blamabil că „Dragostea ne-a împins să-l facem”, observaţi tonul. Dacă un bărbat spune: „Am făcut-o din cauză că eram speriat” sau „Am făcut-o din cauză că eram furios”, el vorbeşte cu totul altfel. Prezintă scuze pentru ceva ce i se pare că necesită scuze, îndrăgostiţii însă rareori fac asta. Să notăm cât de tremolat, aş zice cât de evlavios rostesc cuvântul *dragoste*, nu atât ca pe o „circumstanţă atenuantă”, cât ca un apel la autoritate. Mărturisirea poate fi aproape o fanfaronadă. Poate avea chiar o nuanţă de sfidare. Ei „se cred martiri”. În cazuri extreme, cuvintele lor exprimă cu adevărat un devotament neclintit faţă de zeul iubirii.

„Par bun temei în a iubirii lege”, spune Dalila lui Milton. Aici e punctul nevralgic: *în a iubirii* lege. „În iubire”, avem propria noastră „lege”, propria noastră religie, propriul nostru zeu. Atunci când este prezent un adevărat eros, împotrivirea la poruncile lui e resimţită ca o apostazie, iar ispitele, atunci când sunt veritabile (după norma creştină), vorbesc cu glasul datoriilor – datorii cvasireligioase, acte de zel pios faţă de Iubire. El îşi construieşte propria religie în jurul îndrăgostiţilor. Benjamin Constant a observat cum, în câteva săptămâni sau luni, creează pentru ei un trecut comun ce li se pare imemorial. Revin la el necontenit, cu uimire şi veneraţie, aşa cum psalmiştii revin la istoria lui Israel. Acesta e de fapt Vechiul Testament al religiei Iubirii, cronica judecăţilor şi milosteniilor acordate perechii alese până în clipa când au ştiut pentru prima oară că sunt îndrăgostiţi. Abia după asta începe Noul ei Testament, îndrăgostiţii sunt acum sub imperiul unei noi legi, sub ceea ce corespunde (în această religie) Harului. Sunt făpturi noi. „Spiritul” erosului înlocuieşte toate legile şi ei nu trebuie să-l

„nemulţumească”.

Acest spirit pare să autorizeze tot felul de acţiuni pe care altminteri nu ar fi cutezat să le săvârşească. Nu am în vedere doar sau mai cu seamă acte care violează pudoarea. Pot fi la fel de bine şi acte de injustiţie sau de indiferenţă faţă de lumea exterioară. Cei doi îşi pot spune unul altuia într-un spirit aproape sacrificial: „De dragul iubirii mi-am neglijat părinţii – mi-am abandonat copiii – mi-am înşelat tovarăşul de viaţă – mi-am neglijat prietenul tocmai când avea mai multă nevoie de ajutor”. Aceste temeiuri în legea iubirii au fost socotite bune. Adepţii săi pot ajunge chiar să perceapă un merit deosebit în asemenea sacrificii; ce jertfă mai preţioasă poţi aduce pe altarul iubirii decât propria ta conştiinţă?

Şi ironia macabră este tot timpul faptul că acest eros al cărui glas pare a veni din împărăţia cea veşnică nu este de fapt nici măcar permanent. Este reputat drept cea mai muritoare dintre iubirile noastre. Lumea răsună de plângeri despre nestatornicia lui. Deconcertant e amestecul de inconstanţă cu pretenţiile lui de statornicie. A fi îndrăgostit înseamnă deopotrivă a intenţiona şi a făgădui fidelitate pe viaţă. Iubirea face legăminte nesolicitate, nimic nu o poate împiedica să le facă. „Voi fi mereu credincios” sunt poate primele vorbe pe care le rosteşte. Nu ipocrit, ci sincer. Nicio experienţă nu-l va vindeca de iluzie. Am auzit cu toţii despre oameni care se îndrăgostesc la câţiva ani o dată şi de fiecare dată sunt sincer convinşi că „asta e adevărata dragoste”, că rătăcirile au luat sfârşit şi vor rămâne credincioşi până la moarte.

Şi totuşi erosul e îndreptăţit într-un anume sens să facă această promisiune. Evenimentul îndrăgostirii este de o atare natură, încât suntem îndreptăţiţi să respingem ca

intolerabilă ideea că ar putea fi trecător. Cu un salt uriaş, el a trecut peste zidul masiv al egoismului nostru, ne-a făcut însuşi apetitul altruist, a lepădat fericirea personală ca pe ceva trivial şi ne-a plantat în centrul fiinţei interesul faţă de celălalt. Spontan şi fără efort am împlinit legea (vizând o singură persoană) de a ne iubi aproapele ca pe noi înşine. Este o imagine, un gust anticipat a ceea ce ar trebui să devenim faţă de toţi dacă Iubirea în Sine ar domni în noi fără concurenţă. Poate fi chiar (dacă o folosim bine) o pregătire pentru ea. Simpla recădere din acea stare, „dezîndrăgostirea" altfel spus, este – dacă pot propune acest cuvânt dizgraţios – un fel de *dezrăscumpărare*. Erosul este împins să promită ceea ce el singur nu va putea săvârşi niciodată.

Putem oare rămâne în această eliberare neegoistă toată viaţa? Nici măcar o săptămână. Chiar şi între îndrăgostiţii cei mai desăvârşiţi o asemenea condiţie înaltă este intermitentă. Şinele vechi se dovedeşte a nu fi chiar atât de mort cum pretindea – ca după o convertire religioasă. Pentru moment poate fi pus la pământ, dar curând se va ridica iarăşi, dacă nu în picioare, cel puţin într-o rână, dacă nu zgomotos, cel puţin revenind la vechea bombăneală posacă sau la scâncetul implorator. Iar venusul va aluneca iarăşi în pură sexualitate.

Aceste abateri nu vor distruge însă căsătoria dintre două persoane „civilizate şi raţionale". Cuplul a cărui căsătorie va fi cu siguranţă periclitată de ele şi chiar eventual ruinată e alcătuit din cei care au idolatrizat erosul. Ei au crezut că erosul are puterea şi buna-credinţă a unui zeu. S-au aşteptat ca simplul sentiment să facă pentru ei, şi întotdeauna, tot ce este necesar. Când aşteptarea e înşelată, ei dau vina pe eros sau, mai adesea, pe partenerii lor. În realitate însă, erosul, făcând această

promisiune uriaşă şi lăsându-te să întrevezi ce performanţă ar putea săvârşi, „şi-a făcut numărul”. Ca un naş, el rosteşte legămintele; noi suntem însă cei care trebuie să le respectăm. Noi suntem cei care trebuie să ne străduim a ne conforma tot mai mult viaţa cu cele revelate intermitent de el. Noi trebuie să facem lucrările erosului atunci când erosul nu e prezent. Toţi bunii îndrăgostiţi ştiu asta, dar cei care nu sunt capabili de reflecţie şi articulare nu vor putea formula decât câteva fraze convenţionale cum ar fi „să luăm viaţa aşa cum e”, „să nu cerem prea mult”, „să avem puţin bun-simţ” şi altele asemănătoare. Şi toţi bunii îndrăgostiţi creştini ştiu că acest program, oricât de modest ar părea, nu poate fi dus la bun sfârşit decât prin umilinţă, milă şi har dumnezeiesc, că el reprezintă de fapt întreaga viaţă creştinească văzută dintr-un unghi particular.

Astfel, erosul, ca şi celelalte iubiri, dar mai frapant, datorită puterii, blândeţii, terorii şi agresivităţii sale, îşi revelează adevăratul statut. Nu poate fi de unul singur ceea ce trebuie să fie totuşi dacă este să rămână eros. Trebuie să fie ajutat; aşadar, trebuie să fie condus. Zeul moare sau devine demon dacă nu i se supune lui Dumnezeu. Poate însă continua să trăiască, înlănţuind nemilos doi torţionari reciproci, amândoi înveninaţi de otrava urii-în-iubire, amândoi la fel de nesăţioşi să primească şi refuzând implacabil să dăruiască, geloşi, suspicioşi, resentimentari, luptând pentru dominaţie, decişi să fie liberi şi să nu permită nicio libertate, trăind din „scene”. Citiţi *Anna Karenina*, dar să nu vă închipuiţi că asemenea lucruri se petrec numai în Rusia. Vechea hiperbolă a îndrăgostiţilor care se „mănâncă unul pe altul” se poate apropia teribil de mult de adevăr.

VI. Mila

William Morris a scris un poem intitulat *Love is Enough* (*Iubirea e destul*) şi se spune că cineva l-a recenzat foarte concis în două cuvinte: „Nu este”. Aceeaşi a fost şi tema cărţii de faţă. Iubirile naturale nu sunt autosuficiente. E nevoie ca altceva, descris la început în mod vag ca „decenţă şi bun-simţ”, dar revelat mai târziu ca bunătate şi, finalmente, ca întreaga viaţă creştină într-o relaţie particulară, să vină în ajutorul simplului sentiment, dacă vrem ca sentimentul să-şi păstreze prospeţimea.

Spunând acestea, nu minimalizăm iubirile naturale, ci arătăm în ce anume stă adevărata lor glorie. Nu defăimăm o grădină dacă spunem că nu se va împrejmui şi plivi singură, că nu-şi va curăţa singură pomii de uscături şi nu-şi va nivela şi tunde tot singură peluzele. Grădina e un lucru bun, dar nu acesta e binele pe care-l posedă. Ea va rămâne grădină, deosebindu-se de pârloagă, numai dacă cineva face toate aceste lucruri în folosul ei. Adevărata ei glorie este de cu totul alt tip. Însuşi faptul că necesită plivit şi curăţat permanent stă mărturie acelei glorii. Ea abundă de viaţă. Străluceşte de culori şi miroase a rai şi oferă la toate ceasurile unei zile de vară frumuseţi pe care omul nu le-ar fi putut crea niciodată şi, cu propriile-i resurse, nici măcar nu le-ar fi putut imagina. Dacă vreţi să vedeţi diferenţa dintre contribuţia ei şi cea a grădinarului, puneţi cea mai umilă buruiană din straturile ei alături de sapele, greblele, foarfecele şi cutia lui de erbicid: veţi vedea că aţi pus frumuseţea, energia şi fecunditatea lângă nişte obiecte moarte şi sterile. La fel, „decenţa şi bunul nostru simţ” vor arăta ca o umbră cenuşie şi devitalizată în comparaţie cu dogoarea iubirii. Şi când grădina va fi-n plină glorie, contribuţiile grădinarului la acea glorie vor fi oarecum tot meschine în comparaţie cu cele ale naturii. Fără viaţa izvorâtă din pământ, fără

ploaia, lumina şi căldura ce coboară din cer, el nu ar putea face nimica. Şi chiar dacă face tot ce poate, grădinarul abia dacă încurajează aici şi descurajează dincolo forţe şi frumuseţi ce au cu totul altă obârşie. Participarea lui însă, deşi redusă, este indispensabilă şi laborioasă. Când Dumnezeu a plantat o grădină, El a pus un om deasupra ei, iar pe om l-a pus sub El însuşi. Când Dumnezeu a plantat grădina naturii noastre şi a făcut să crească în ea iubirile dătătoare de flori şi de fructe, El ne-a mandatat voinţa de a le cultiva. În comparaţie cu ele, voinţa noastră e uscată şi rece. Şi dacă nu coboară harul Lui, asemenea ploii şi luminii soarelui, nu vom izbuti mare lucru cu ajutorul acestei unelte. Dar serviciile ei laborioase – şi în mare măsură negative – sunt indispensabile. Dacă era nevoie de ele şi când grădina era încă paradiziacă, nu sunt oare cu atât mai necesare acum când solul a secătuit şi le prieşte cel mai mult buruienilor celor mai rele? Dar ferească sfântul să lucrăm în spiritul pedanţilor şi al stoicilor. În timp ce tăiem şi curăţăm de uscături, ştim foarte bine că plantele pe care le îngrijim astfel sunt pline de o splendoare şi de o vitalitate pe care voinţa noastră singură nu le-ar fi putut furniza niciodată. A elibera acea splendoare, a-i îngădui să devină pe de-a-ntregul ceea ce ea însăşi se străduieşte să fie, a creşte pomi înalţi în locul unor ruguri pipernicite şi mere dulci în loc de mere pădureţe, iată ce ne putem propune parţial.

Dar numai parţial. Căci acum trebuie să ne confruntăm cu un subiect a cărui discutare am tot amânat-o. Până aici, în cartea de faţă nu s-a spus aproape nimica despre iubirile noastre naturale ca rivale ale iubirii lui Dumnezeu. Acum, problema nu mai poate fi ocolită. Zăbava mea a avut două motive.

Unul – deja amintit în treacăt – este că această

problemă nu e locul de unde cei mai mulţi dintre noi simt nevoia să înceapă. De la bun început, rareori „se adresează condiţiei noastre”. Pentru cei mai mulţi dintre noi, adevărata rivalitate există între eul propriu şi Celălalt, nu încă între Celălalt şi Dumnezeu. Este riscant să impunem omului datoria de a trece dincolo de iubirea terestră, când de fapt dificultatea lui reală este tocmai că trece atât de mult. Şi nu încape îndoială că e destul de uşor să-ţi iubeşti aproapele mai puţin şi să-ţi imaginezi că asta se întâmplă din cauză că învăţăm să-l iubim pe Dumnezeu mai mult, când motivul real poate fi complet diferit. S-ar putea să nu facem altceva decât „să confundăm diminuările naturii cu sporul Harului”. Multora nu îi pare din cale afară de greu să-şi urască soţiile sau mamele. François Mauriac, într-o scenă foarte frumoasă, îi reprezintă pe ceilalţi discipoli buimăciţi şi dezorientaţi de această ciudată poruncă, dar nu şi pe Iuda. El o asimilează cu mare uşurinţă.

Dar accentuarea rivalităţii respective într-un stadiu incipient al cărţii de faţă ar fi fost prematură şi din alt punct de vedere. Pretenţia unei naturi divine pe care o ridică atât de lesne iubirile noastre poate fi respinsă fără a merge atât de departe. Iubirile dovedesc că sunt nevrednice să ia locul lui Dumnezeu prin faptul că ele nici măcar nu pot rămâne ceea ce sunt şi nu pot face ceea ce au făgăduit dacă sunt lipsite de ajutorul lui Dumnezeu. De ce să demonstrezi că un prinţişor oarecare nu este împăratul legitim când fără sprijinul împăratului el nu poate să-şi păstreze tronul subaltern şi să facă pace în mica-i provincie nici măcar o jumătate de an? Chiar şi în propriul lor interes iubirile trebuie să se resemneze la o poziţie secundară dacă vor să rămână ceea ce doresc să fie. Tocmai în acest jug stă adevărata lor libertate; ele „sunt mai înalte când se înclină”. Căci atunci când

Dumnezeu îşi exercită conducerea asupra inimii omului, chiar dacă uneori ar putea fi nevoit să înlăture complet unele dintre autorităţile ei locale, deseori El le menţine în posturi pe altele şi, supunându-le autorităţii Sale, le oferă pentru prima dată o bază trainică. Emerson spunea: „Când pleacă semizeii, sosesc zeii”. Este o maximă extrem de îndoielnică. Am spune mai bine: „Când soseşte Dumnezeu (şi numai atunci) semizeii pot rămâne”. Lăsaţi de capul lor, ei fie dispar, fie se prefac în demoni. Numai în numele Lui „îşi pot agita micile tridente” frumos şi sigur. Lozinca sediţioasă „Totul pentru iubire” este în realitate decretul de condamnare la moarte a iubirii (cu data execuţiei lăsata în alb).

Problema rivalităţii, îndelung amânată din aceste motive, trebuie însă discutată acum. În orice perioadă anterioară, cu excepţia secolul al XIX-lea, ea ar fi stat pe primul plan într-o carte despre acest subiect. Dacă victorienii aveau nevoie să li se reamintească faptul că iubirea nu e suficientă, teologii mai vechi nu conteneau să susţină cu vehemenţă că iubirea (naturală) este probabil mult prea multă. Pericolul de a ne iubi semenii prea puţin era mai puţin prezent în cugetul lor decât acela de a-i idolatriza. În orice soţie, mamă, copil şi prieten ei vedeau un posibil rival al lui Dumnezeu. La fel, desigur, ca şi Iisus Cristos (*Luca*, 14, 26).

Există o metodă de a ne îndepărta de iubirea exagerată pentru semenii noştri, dar pe care mă văd silit să o resping de la bun început. O fac cu inima strânsă, deoarece ea m-a întâmpinat în paginile unui mare sfânt şi mare gânditor, faţă de care sunt fericit să spun că am datorii incalculabile.

În cuvinte care încă ne mai pot umple ochii de lacrimi, Sf. Augustin descrie disperarea în care l-a

cufundat moartea prietenului său Nebridius (*Confesiuni*, IV, 10). Desprinde apoi o învăţătură. Asta se întâmplă, spune el dacă-ţi încredinţezi inima altcuiva decât lui Dumnezeu. Toate făpturile omeneşti sunt trecătoare. Nu lăsa la fericirea ta să atârne de ceva ce poţi pierde. Dacă vrei ca iubirea să fie un izvor de fericire, nu de suferinţă, ea trebuie să se îndrepte către singura Fiinţă Iubită care nu va pieri niciodată.

Fireşte, e o judecată excelentă. Nu-ţi pune bunurile într-un vas fisurat. Nu cheltui prea mult pe o casă din care poţi fi dat afară. Şi nu e om în viaţă care să reacţioneze mai natural decât mine la asemenea maxime precaute. Sunt un ins care pune siguranţa pe primul plan. Dintre toate argumentele împotriva iubirii niciunul nu e mai grăitor pentru felul meu de a fi ca acesta: „Atenţie! Te-ar putea face să suferi”.

Pentru felul meu de a fi, pentru temperamentul meu, da. Nu şi pentru conştiinţa mea. Când reacţionez la acest avertisment mi se pare că mă aflu la o imensă depărtare de Cristos. Dacă sunt sigur de ceva, atunci sunt sigur că învăţătura Sa nu a fost menită niciodată să-mi confirme preferinţa mea congenitală pentru investiţii sigure şi responsabilităţi limitate. Ajung chiar să cred că nimic din mine însumi nu-I place mai puţin. Şi cine oare şi-ar imagina că poate începe să-l iubească pe Dumnezeu pe temeiul unor asemenea consideraţiuni de prevedere – sau, ca să spunem aşa, pe temeiul ideii că siguranţa este preferabilă? Cine s-ar putea gândi să le includă printre justificările iubirii? V-aţi alege oare soţia sau un prieten – şi dacă tot e să vorbim aşa, v-aţi alege fie şi câinele – într-un asemenea spirit? Trebuie să fii complet în afara universului iubirii pentru a putea face calcule ca acestea. Erosul, arbitrarul eros, preferând fericirii fiinţa iubită, e

mai asemănător cu Iubirea în Sine decât această atitudine.

Cred că pasajul acesta din Confesiuninu ţine atât de creştinismul Sf. Augustin, cât e mai degrabă o reminiscenţă din elevatele filosofii păgâne în care a fost crescut. El este mai apropiat de „apatia" stoică sau de misticismul neoplatonic decât de milă. îl urmăm pe Cel care a plâns asupra Ierusalimului şi la mormântul lui Lazăr şi, iubindu-i pe toţi, a avut totuşi un ucenic pe care l-a „iubit" într-un fel deosebit. Sf. Pavel se bucură în faţa noastră de o autoritate superioară celei a Sf. Augustin – Sf. Pavel care nu dă câtuşi de puţin de înţeles că nu ar fi suferit omeneşte şi nici nu sugerează că ar fi trebuit să sufere astfel, dacă Epafrodit ar fi murit (*Filipeni*, 2, 27).

Chiar dacă am admite că asigurările împotriva suferinţei din dragoste ar fi cea mai înaltă dovadă de înţelepciune din partea noastră, ni le oferă oare Dumnezeu însuşi? După toate aparenţele, nu. Cristos ajunge să spună în cele din urmă: „Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit?"

Nu există nicio scăpare în direcţia sugerată de Sf. Augustin. Şi nici în alte direcţii. Nu există investiţie sigură. A iubi înseamnă a fi vulnerabil. Indiferent ce ai iubi, cu siguranţă ceva îţi va sta pe inimă şi e posibil chiar să ţi-o sfâşie. Dacă vrei să te asiguri că nimic nu ţi-o va atecta, atunci trebuie să nu-ţi încredinţezi inima nimănui, nici măcar unui animal. Ambalează-ţi-o grijuliu în ocupaţii favorite şi în mici desfătări, evită orice situaţii încurcate, zăvorăşte-ţi-o la loc sigur în lacra sau coşciugul egoismului tău. Dar acolo în lacră – la adăpost, în întuneric, nemişcată, fără aer – ea se va transforma. Nimic nu ţi-o va mai sfâşia, va deveni insacabilă, impenetrabilă, de nerăscumpăt. Alternativa la tragedie sau cel puţin la riscul tragediei este damnaţiunea. Singurul loc în afara Cerurilor unde poţi fi absolut ferit de toate primejdiile şi tulburările

este infernul.

Cred că până şi cele mai arbitrare şi mai excesive iubiri sunt mai puţin contrare voinţei Domnului decât lipsa de iubire autodecisă şi autoprotejată. Este ca ascunderea talantului într-o năframă şi din acelaşi motiv. „Am ştiut că eşti un om aspru”. Cristos nu a predicat şi nu a suferit ca să putem deveni, fie şi în ceea ce priveşte iubirile noastre naturale, mai grijulii cu propria noastră fericire. Dacă omul nu îşi face calcule în legătură cu cei dragi de pe pământ pe care îi poate vedea, cu atât mai puţin trebuie să o facă în legătură cu Dumnezeu, pe care nu l-a văzut niciodată. Ne vom apropia mai mult de Dumnezeu nu încercând să evităm suferinţele în iubiri, ci acceptându-le şi oferindu-i-le Lui, lepădând orice armură defensivă. Dacă inima noastră simte nevoia să se frângă şi dacă El hotărăşte că aceasta e calea de urmat pentru ca ea să se frângă, aşasă fie.

Rămâne, desigur, un adevăr că toate iubirile naturale pot fi arbitrare. *Arbitrar* nu înseamnă „insuficient de prudent”. După cum nu înseamnă nici „prea mare”. Nu este un termen cantitativ. Este pesemne imposibil să iubeşti o fiinţă umană pur şi simplu „prea mult”. O putem iubi prea mult *în comparaţie cu* iubirea noastră pentru Dumnezeu, dar micimea iubirii noastre pentru Dumnezeu, nu mărimea iubirii noastre pentru om constituie arbitrarul. Dar şi această idee necesită o analiză mai subtilă. Altminteri îi putem tulbura pe cei care se află în bună măsură pe drumul cel drept, fiind însă îngrijoraţi că nu pot simţi faţă de Dumnezeu o emoţie sensibilă la fel de caldă cum simt faţă de fiinţa iubită de pe pământ. E de dorit în cel mai înalt grad – cel puţin aşa cred eu – ca noi toţi, oricând, să o putem simţi. Trebuie să ne rugăm să ni se dea harul acesta. Dar întrebarea dacă îl iubim mai mult pe Dumnezeu sau pe fiinţa iubită de pe pământ nu este, atâta

cât ţine de datoria noastră creştină, o întrebare despre intensitatea comparată a doua sentimente, întrebarea reală este (când se iveşte alternativa) pe cine slujeşti sau alegi sau pui pe primul loc? Cărei solicitări i se supune, în ultimă instanţă, voinţa ta?

Şi astfel deseori vorbele Domnului Nostru Iisus Cristos sunt mult mai vehemente şi în acelaşi timp mult mai tolerante decât cele ale teologilor. El nu spune nimic despre necesitatea de a ne păzi de iubirile terestre de frică să nu fim lezaţi; El spune însă ceva care sună ca un plesnet de bici când ne îndeamnă să le călcăm în picioare atunci când vedem că ne împiedică să-L urmăm pe El. „Dacă vine cineva la mine şi nu urăşte pe tatăl său şi pe mamă şi pe femeie şi pe copil şi pe fraţi şi pe surori, chiar şi viaţa sa însăşi, nu poate să fie ucenicul meu" (*Luca*, *4, 26*).

Cum trebuie să înţelegem însă cuvântul ură? Că Iubirea însăşi ne-ar impune ceea ce înţelegem în mod obişnuit prin ură – că ne-ar impune să cultivăm resentimentul, să savurăm nefericirea aproapelui, să ne complăcem în a-l injuria – este aproape o contradicţie în termeni. Cred că Domnul Iisus, în sensul avut aici în vedere, l-a „urât" pe Sf. Petru când a spus „Mergi după mine". A urî înseamnă a respinge, a se opune hotărât, a nu face nicio concesie fiinţei iubite atunci când fiinţa iubită dă glas, oricât de blând şi de jalnic, insinuărilor Diavolului. Un om, a spus Iisus, care încearcă să slujească doi stăpâni îl va „urî" pe unul şi-l va „iubi" pe celălalt. Nu e vorba aici, sigur, de simple sentimente de aversiune şi preferinţă. Omul va cădea de acord, se va învoi cu unul şi va lucra pentru el, iar nu pentru celălalt. Să mai reflectăm o dată: „Am iubit numai pe Iacov, şi pe Isav l-am *urât* (*Maleahi*, l, 2 – 3). Cum se manifestă ceea ce se numeşte „ura" lui Dumnezeu împotriva lui Isav în istorisirea reală?

Nicidecum aşa cum ne-am putea aştepta. Nu există niciun temei pentru a presupune că Isav a făcut o faptă rea sau că şi-a pierdut sufletul; Vechiul Testament, aici ca şi în alte locuri, nu are nimic de spus despre asemenea situaţii. Şi, din toate câte ni se spun, rezultă că viaţa pământească a lui Isav, din toate punctele de vedere obişnuite, este mult mai fericită decât a lui Iacov. Iacov e cel ce are parte de toate dezamăgirile, umilinţele, spaimele şi privaţiunile. El are însă ceva ce-i lipseşte lui Isav. El este patriarh. El transmite tradiţia iudaică, duce mai departe vocaţia şi binecuvântarea, devine strămoşul Domnului Iisus. „Iubirea" pentru Iacov pare să însemne acceptarea lui Iacov într-o vocaţie înaltă (şi plină de suferinţă); „ura" pentru Isav, respingerea lui. El este „respins", nu izbuteşte „să se arate la înălţime", este considerat inutil în acel scop. Astfel, în ultimă instanţă, trebuie să le respingem sau să le descalificăm pe fiinţele cele mai apropiate şi mai dragi nouă atunci când se interpun între noi şi ascultarea noastră de Dumnezeu. Atitudine ce li se va părea – numai Dumnezeu ştie – destul de asemănătoare cu ura. Nu trebuie să acţionăm mânaţi de mila pe care o simţim, trebuie să fim orbi la lacrimi şi surzi la implorări.

Nu voi spune că datoria aceasta e dură; unii o consideră prea uşoară; alţii, dură până la insuportabil. Dur pentru toţi este să ştim când anume se iveşte prilejul pentru astfel de „ură". Temperamentele noastre ne înşală. Cei modeşti şi tandri – soţii prea ataşaţi de soţii, soţiile supuse, părinţii excesiv de iubitori, copiii docili – nu vor crede prea uşor că se poate produce aşa ceva. Persoanele încrezătoare în sine, cu porniri spre fanfaronadă, o vor crede prea devreme. Iată de ce este extrem de important să ne ordonăm în aşa fel iubirile, încât să nu fie cazul să se producă.

Cum se poate întâmpla aşa ceva putem vedea la un nivel mult inferior atunci când poetul curtean, plecând la război, îi spune iubitei sale:

Nu te-aş iubi atât de mult
De n-aş iubi mai mult onoarea.

Sunt femei cărora justificarea aceasta le-ar părea lipsită de sens. *Onoarea* nu ar fi decât unul din multele lucruri stupide despre care tot vorbesc bărbaţii: o scuză verbală, deci o agravare, pentru ofensa împotriva „legii iubirii" pe care poetul e pe punctul de a o comite. Lovelace o poate utiliza cu succes, deoarece doamna sa este o aristocrată care admite, ca şi el, revendicările Onoarei. El nu e nevoit să o „urască", să i se opună cu hotărâre, din cauză că şi el şi ea recunosc aceeaşi lege. Au convenit în acest sens şi s-au înţeles unul pe altul cu mult înainte. Acum – acum, când trebuie să se decidă – încercarea de a o converti la credinţa în Onoare nu mai trebuie făcută.

Tocmai această convenţie anterioară este atât de necesară când se află în joc o revendicare mult mai mare decât onoarea. Când survine criza e prea târziu să spui unei soţii sau unui soţ, unei mame sau unui prieten că dragostea ta a avut tot timpul o clauză de rezervare secretă – „în favoarea lui Dumnezeu" sau „atâta cât îngăduie o iubire superioară". Ei ar fi trebuit avertizaţi, nu explicit, desigur, ci prin implicaţiile a nenumărate convorbiri, prin principiul revelat în sute de decizii asupra unor chestiuni mărunte. Într-adevăr, un dezacord real asupra acestui punct s-ar face simţit suficient de timpuriu pentru a împiedica încheierea unei căsătorii sau a unei prietenii. Iubirea superioară de orice fel nu e oarbă. Oliver Elton, vorbind despre Carlyle şi Mill, spunea că ei aveau păreri diferite în privinţa justiţiei şi această deosebire de opinii a fost desigur fatală „oricărei prietenii demne de

acest nume”. Dacă „Totul” în chip foarte serios totul – „pentru iubire” este implicit în atitudinea fiinţei iubite, iubirea lui sau a ei nu merită să fie luată în considerare. Ea nu este corelată în mod corect cu Iubirea în Sine.

Şi astfel ajung la poalele ultimului urcuş abrupt la care trebuie să se încumete cartea de faţă. Trebuie să încercăm a corela ceva mai precis decât până acum activităţile omeneşti numite „iubiri” cu acea Iubire care este Dumnezeu. Precizia poate fi, desigur, doar cea a unui model sau simbol ce ne va trăda cu siguranţă pe termen lung, necesitând corecţii pe baza altor modele chiar în timp ce-l utilizăm. Până şi cel mai umil dintre noi, într-o stare de har, poate avea o anumită „cunoaştere prin contact” (*connaître*), o anumită „percepţie gustativă”, a Iubirii în Sine, dar omul, nici la cel mai înalt nivel de sfinţenie şi inteligenţă, nu are o „cunoaştere nemijlocită” (*savoir*) a Fiinţei ultime – numai analogii. Nu putem vedea lumina, deşi cu ajutorul ei putem vedea lucrurile. Enunţurile despre Dumnezeu sunt extrapolări din cunoaşterea altor lucruri pe care iluminarea divină ne învredniceşte să le cunoaştem. Insist asupra acestor obiecţii din pricină că, în cele ce urmează, strădaniile mele de a fi clar (şi nu nepermis de prolix) ar putea să sugereze o încredere pe care nu o simt câtuşi de puţin. Aş fi nebun în caz contrar. Luaţi-o ca pe reveria cuiva, aproape ca pe mitul cuiva. Dacă ceva din ea vă va fi util, folosiţi-o; dacă nimica nu vă va fi util, nu mai zăboviţi asupra ei.

Dumnezeu este iubire. Încă o dată, „în aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi” (*Ioan*, 4, 10). Nu trebuie să începem cu misticismul, cu iubirea creaturii pentru Dumnezeu sau cu minunatele anticipări ale savurării lui Dumnezeu acordate unora încă din timpul vieţii pământeşti. Începem

de la începutul real cu iubirea ca energie divină. Această iubire primordială este iubire-dar. În Dumnezeu nu există foame care să trebuiască potolită, ci numai abundenţă care doreşte să dăruiască. Doctrina potrivit căreia Dumnezeu nu a fost presat de nicio necesitate ca să creeze nu e o mostră de speculaţie scolastică seacă. Ea este esenţială. Fără ea nu putem evita concepţia despre ceea ce nu pot numi decât un Dumnezeu „managerial", o Fiinţă a cărei funcţie sau natură e de a „asigura funcţionarea" universului, care se situează în raport cu el ca un director în raport cu o şcoală sau ca un hotelier cu un hotel. A fi suveranul universului nu e însă mare lucru pentru Dumnezeu. În Sine, acasă pe „tărâmul Treimii", El este suveranul unei împărăţii mult mai mari. Trebuie să avem mereu în faţa ochilor acea viziune avută de Lady Julian în care Dumnezeu duce în mână un mic obiect cât o nucă, acea nucă fiind „tot ce este făcut". Dumnezeu, care nu are nevoie de nimic, Dumnezeu iubeşte dând fiinţă unor creaturi total superflue pentru ca El să le poate iubi şi desăvârşi. El creează universul, prevăzând deja – sau ar trebui să spunem „văzând"? căci nu există diferenţe de timpuri verbale în Dumnezeu – norul bâzâitor de muşte în jurul crucii, spinarea ca o carne vie lipită de bârna negeluită a crucii, cuiele înfipte în nervi şi tendoane, repetatele crize de sufocare incipientă pe măsură ce trupul atârnă tot mai greu, tortura repetată a spinării şi braţelor ori de câte ori trupul se smuceşte în sus ca să înlesnească respiraţia. Dacă mi se îngăduie o imagine biologică, Dumnezeu este o „gazdă" care-şi creează deliberat propriii paraziţi, ne dă fiinţă ca să-L putem exploata şi să putem „profita" de El. Aici este iubirea. Aceasta e diagrama Iubirii în Sine, inventatoarea tuturor celorlalte iubiri.

Dumnezeu, în calitate de creator al naturii, sădeşte în

noi atât iubiri-dar, cât şi iubiri-necesitate. Iubirile-dar sunt imagini naturale ale Lui însuşi, aproximări de El prin asemănare care nu sunt neapărat şi la toţi oamenii proximităţi în aproximare. O mamă devotată, un conducător sau un învăţător mărinimos pot da şi dau, învederând permanent asemănarea, fără a realiza însă şi apropierea. Iubirile-necesitate, atâta cât am putut vedea, nu seamănă deloc cu Iubirea care este Dumnezeu. Ele sunt mai degrabă corelative, opuse, nu aşa cum răul e opusul binelui, fireşte, ci aşa cum forma unei budinci este contrariul formei pentru copt.

Dar pe lângă aceste iubiri naturale, Dumnezeu poate hărăzi un dar superior sau mai curând, de vreme ce minţile noastre sunt obligate să divizeze şi să clasifice, două daruri.

El le transmite oamenilor o parte din propria Sa iubire-dar. Aceasta e diferită de iubirile-dar incluse de El în natura lor. Acestea nu urmăresc niciodată doar binele obiectului iubit numai de dragul obiectului respectiv. Ele sunt predispuse în favoarea acelor bunuri pe care le pot oferi ele însele sau a acelora pe care le-ar prefera chiar ele sau, în sfârşit, a acelora adaptate la o imagine preconceptă a vieţii pe care ele i-o doresc obiectului. Dar iubirea-dar divină – Iubirea în Sine ce acţionează în om – este complet dezinteresată şi doreşte ceea ce e pur şi simplu optim pentru obiectul iubit. Apoi, iubireadar naturală este dirijată întotdeauna către obiecte pe care cel ce iubeşte le consideră într-un fel sau altul intrinsec atrăgătoare – obiecte către care îl atrage afecţiunea sau erosul ori un punct de vedere comun sau, în lipsa acestuia, către cele plăcute şi meritorii sau poate către cele a căror slăbiciune este oarecum captivantă şi emoţionantă. Iubirea-dar divină din om îl face însă capabil să iubească

ceea ce în mod firesc nu este vrednic de a fi iubit: leproşi, criminali, duşmani, idioţi, morocănoşi, infatuaţi şi zeflemişti. În cele din urmă, printr-un paradox extraordinar, Dumnezeu îi face pe oameni capabili să nutrească o iubire-dar faţă de El însuşi. E, desigur, un sens în care nimeni nu poate da lui Dumnezeu ceva care nu îi aparţine deja, or, dacă îi aparţine deja, atunci ce I-ai mai dat? Dar de vreme ce este pe deplin evident că ne putem refuza pe noi înşine, voinţele şi inimile noastre, lui Dumnezeu, putem, în acest sens, să i le şi dăruim. Tot ce îi aparţine de drept şi nu ar exista nicio clipă dacă ar înceta să-i aparţină (aşa cum cântecul e al cântăreţului) ne-a fost dăruit de către El în aşa fel, încât avem libertatea să i le dăm înapoi neconstrânşi. „Vrerile sunt ale noastre ca să le facem ale Tale”. Şi, după cum ştiu toţi creştinii, există şi alt mod de a-l da lui Dumnezeu: fiecare străin pe care-l hrănim sau îl îmbrăcăm este Cristos. Şi, fără îndoială, aceasta este iubirea-dar faţă de Dumnezeu, cu ştirea sau fără ştirea noastră. Iubirea în Sine poate lucra şi în cei ce nu ştiu nimic despre El. „Oile” din parabolă nu aveau habar nici de Dumnezeul ascuns în prizonierul pe care l-au vizitat, nici de Dumnezeul ascuns în ele când s-au dus să-l viziteze. (Consider că parabola se referă la judecata necredincioşilor. Căci ea începe spunând, în greceşte, că Domnul va aduce în faţa Lui „toate popoarele” – după cum se pare păgânii, *goyim*.)

Toţi vor fi de acord că o atare iubire-dar vine prin har şi că ea trebuie numită Milă. Vreau să adaug însă ceva ce nu va fi poate la fel de lesne admis. Dumnezeu, după cum mi se pare, acordă două alte daruri: o iubire-necesitate supranaturală pentru El şi o iubirenecesitate supranaturală a unui om pentru altul. Prin cea dintâi nu înţeleg iubirea apreciativă pentru El, darul adoraţiei.

Puţinul pe care-l am de spus despre acel subiect mai înalt – cel mai înalt – va veni mai târziu. Înţeleg o iubire care nici nu visează la dezinteres, o sărăcie insondabilă. Ca un râu ce-şi sapă propria albie, ca un vin magic care în timp ce este turnat şi-ar crea simultan paharul menit să-l conţină, Dumnezeu ne transformă nevoia de El în iubire-necesitate de El. Şi mai ciudat este că aceasta creează în noi o receptivitate mai mult decât firească pentru mila din partea semenilor noştri. Nevoia e atât de apropiată de lăcomie şi noi suntem deja atât de lacomi, încât ea pare un har nespus de ciudat. Nu mă pot împiedica să cred însă că întocmai aşa se petrec lucrurile.

Să examinăm mai întâi această iubire-necesitate supranaturală pentru El, acordată de har. Fireşte, harul nu creează necesitatea. Aceasta există deja, e „dată” (cum spun matematicienii) în simplul fapt că suntem creaturi, fiind incalculabil sporită de faptul că suntem creaturi căzute în păcat. Ceea ce dă harul este deplina recunoaştere, conştiinţa sensibilă, acceptarea completă – chiar, cu anumite rezerve, acceptarea bucuroasă – a acestei necesităţi. Căci, fără har, dorinţele şi necesităţile noastre sunt conflictuale.

Toate acele expresii ale nevredniciei pe care practica creştină le pune în gura credinciosului îi par lumii exterioare linguşirile degradate şi nesincere ale unui sicofant în faţa unui tiran sau în cel mai bun caz o *fason de* parlerca autodepreciere a unui nobil chinez când vorbeşte despre sine ca despre „această persoană necioplită şi ignorantă”. În realitate, ele exprimă însă încercarea permanent reînnoită, fiindcă e permanent necesară, de a nega acea greşită concepţie despre noi şi relaţia noastră cu Dumnezeu pe care natura, chiar şi în timp ce ne rugăm, ne-o recomandă întotdeauna. Nici nu apucăm să credem că

Dumnezeu ne iubeşte că se şi manifestă un impuls de a crede că El o face nu pentru că El este Iubire, ci pentru că noi suntem intrinsec vrednici de a fi iubiţi. Păgânii s-au conformat netulburaţi acestui impuls: un om bun era „drag zeilor" pentru că era bun. Noi, mai instruiţi, recurgem la subterfugii. Departe de noi gândul că am poseda virtuţi pentru care Dumnezeu ne-ar putea iubi. Dar şi cât de măreaţă ne-a fost căinţa! După cum spune Bunyan, descriindu-şi prima convertire iluzorie: „Credeam că nu se află om în Anglia care să-i placă lui Dumnezeu mai mult decât mine". Lămuriţi în această privinţă, ne oferim apoi propria noastră smerenie admiraţiei lui Dumnezeu. Oare îi va plăcea *asta*? Sau dacă nu asta, recunoaşterea noastră clarvăzătoare şi umilă că suntem încă lipsiţi de smerenie. Astfel, tot adăugând profunzimi şi subtilităţi, încă mai stăruie o idee despre propria noastră atractivitate, cum nu se poate mai caracteristică. E uşor să recunoaştem, dar aproape imposibil să realizăm mult timp că suntem oglinzi a căror strălucire, dacă suntem strălucitori, e pe de-a-ntregul derivată din soarele care arde deasupra noastră. Nu-i aşa că trebuie să avem o mică – oricât de mică – luminozitate înnăscută? Nu-i aşa că nu se poate să fim *integral* creaturi?

În locul acestei absurdităţi extrem de încâlcite a unei necesităţi, chiar a unei iubirinecesitate, care nu-şi recunoaşte niciodată pe deplin propria indigenţă, Harul pune o acceptare completă, candidă şi încântată a necesităţii noastre, o bucurie a dependenţei totale. Devenim astfel „cerşetori veseli". Omul bun regretă păcatele care i-au sporit necesitatea. Nu regretă însă total noua necesitate produsă de ele. Şi nu regretă deloc necesitatea inocentă care e inerentă condiţiei sale creaturale. Căci această iluzie de care natura se atârnă ca

de ultima ei comoară, această amăgire că avem ceva al nostru sau că am putea să reţinem măcar un ceas prin puterea noastră ceva din binele pe care-l revarsă poate Dumnezeu în noi ne-a împiedicat tot timpul să fim fericiţi. Ne-am comportat ca nişte inşi plecaţi la scaldă care vor să-şi menţină picioarele sau un picior sau un deget de la picior pe fundul apei, când de fapt pierderea contactului cu pământul ar însemna să se abandoneze unui magnific salt în valuri. Consecinţele rupturii cu ultima noastră pretenţie de libertate, putere sau valoare intrinsecă sunt libertatea, puterea şi valoarea reale, cu adevărat ale noastre tocmai pentru că ni le dă Dumnezeu şi pentru că ştim că ele nu sunt (altfel spus) „ale noastre”. *Anodos* [„Suişul”] s-a eliberat de umbră.

Dumnezeu transformă însă şi iubirea-necesitate dintre noi, şi ea având nevoie de o transformare de aceleaşi proporţii. În fapt, noi toţi avem nevoie uneori, unii dintre noi de cele mai multe ori, de acea milă din partea altora care, fiind Iubirea în Sine din ei, iubeşte ceea ce nu poate fi iubit. Dar deşi avem nevoie de un fel de iubire, nu acesta e felul pe care ni-l dorim. Vrem să fim iubiţi pentru inteligenţa, generozitatea, frumuseţea, eficienţa noastră. Primul indiciu că cineva ne oferă cea mai înaltă iubire dintre toate este un şoc teribil. împrejurarea e atât de bine cunoscută, încât gurile rele vor pretinde că ne iubesc din milă tocmai pentru că ştiu cât de mult ne răneşte aşa ceva. A spune cuiva care aşteaptă o nouă asigurare de afecţiune, prietenie sau eros: „Te iert creştineşte” este doar un mod de a continua disputa. Cei care o spun mint, desigur. Dar lucrul nu ar fi spus în mod inexact pentru a ofensa decât dacă, adevărat fiind, ar fi ofensator.

Cât e de dificil să primeşti şi să continui a primi de la alţii o dragoste care nu depinde de propria noastră atracţie

poţi înţelege pornind de la un caz extrem. Să presupunem că eşti un bărbat lovit curând după căsătorie de o boală incurabilă, dar nu mortală, vreme de ani de zile: inutil, impotent, hidos, dezgustător, dependent de veniturile soţiei tale, sărăcind în loc să te îmbogăţeşti, după cum sperai, diminuat şi ca intelect, zdruncinat de izbucniri de umoare incontrolabile, asaltat de exigenţe inevitabile. Şi să presupunem că grija şi mila soţiei tale sunt inepuizabile. Bărbatul care ar putea lua totul cu blândeţe, care s-ar putea abţine chiar şi de la obositoarele autodeprecieri ce nu sunt de fapt decât tot un mod de a pretinde mângâiere şi încurajare, ar face ceva inaccesibil iubiriinecesitate în condiţia ei pur naturală. (Desigur că o asemenea soţie ar face şi ea ceva care ar depăşi posibilităţile iubirii-dar naturale, dar nu de acest aspect ne ocupăm acum.) într-un atare caz, a primi e un lucru mai greu şi poate mai fericit decât a da. Dar cele ilustrate de exemplul extrem sunt universale. Toţi primim milă. E ceva în fiecare dintre noi care nu poate fi iubit în chip firesc. Nu e vina nimănui dacă ceilalţi nu pot iubi astfel. Numai ceea ce e vrednic de a fi iubit poate fi iubit în chip natural. Ai putea tot atât de bine să le pretinzi oamenilor să le placă gustul pâinii mucegăite sau zgomotul unui perforator mecanic. Prin milă putem fi iertaţi, compătimiţi şi iubiţi în ciuda acelui element; altfel, nu. Toţi cei care au părinţi, soţii, soţi sau copii buni pot fi siguri că uneori – şi poate chiar mereu dacă e vorba de vreo trăsătură sau deprindere particulară – sunt beneficiari ai milei, nu sunt iubiţi din cauză că sunt demni de a fi iubiţi, ci din cauză că Iubirea în Sine se află în cei care-i iubesc.

Astfel, Dumnezeu, admis în inima omului, transformă nu numai iubirea-dar, ci şi iubirea-necesitate, nu numai iubirea-necesitate a noastră pentru El, ci şi iubirea-

necesitate a noastră pentru semeni. Acesta nu e, firește, singurul lucru ce se poate întâmplă. El poate veni în ceea ce ni s-ar părea o misiune mai înspăimântătoare, cerându-ne să renunţăm total la o iubire naturală. O vocaţie înaltă şi teribilă, precum cea a lui Avraam, îl poate constrânge pe un om să întoarcă spatele propriului popor şi casei tatălui său. Erosul, orientat către un obiect interzis, ar putea fi sacrificat. În asemenea cazuri, procesul, deşi greu de îndurat, e lesne de înţeles. Mai degrabă putem însă trece cu vederea necesitatea unei transformări chiar şi atunci când iubirii naturale i se îngăduie să subziste.

Într-o asemenea împrejurare, Iubirea divină nu se *substituie* celei naturale – de parcă ar trebui să ne aruncăm argintul pentru a face loc aurului. Iubirile naturale sunt chemate să devină moduri ale milei, rămânând totodată iubiri naturale aşa cum erau.

Vedem aici în acelaşi timp un soi de ecou, de rimă sau de corolar la întruparea însăşi. Şi această nevoie nu ne surprinde, deoarece Autorul amândurora este acelaşi. Aşa cum Cristos este Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit, şi iubirile naturale sunt chemate să devină milă desăvârşită şi de asemenea iubiri naturale desăvârşite. Aşa cum Dumnezeu devine om „nu prin prefacerea divinităţii în trup, ci prin preluarea omului întru Dumnezeu”, la fel şi în cazul de faţă; mila nu se diminuează într-o iubire naturală, ci iubirea naturală este preluată întru Iubirea în Sine şi prefăcută în instrumentul ei bine acordat şi ascultător.

Cei mai mulţi creştini ştiu cum se petrece acest fenomen. Toate activităţile iubirilor naturale (cu excepţia păcatelor) pot deveni într-un moment prielnic lucrări ale iubiriinecesitate bucuroase, nesfioase şi recunoscătoare sau ale iubirii-dar neegoiste şi neexigente. Nimic nu este nici prea trivial, nici prea animalic ca să nu poată fi

transformat astfel. Un joc, o glumă, un pahar, o conversaţie amicală, actul veneric – toate acestea pot fi modalităţi în care uităm sau acceptăm uitarea, în care consolăm sau suntem împăcaţi, în care „căutăm nu doar ceea ce ne aparţine”. Astfel, în chiar instinctele, poftele şi distracţiile noastre, Iubirea a pregătit „un trup” pentru El însuşi.

Spuneam însă „într-un moment prielnic”. Transformarea totală şi garantată a unei iubiri naturale într-o modalitate a milei este o operă atât de dificilă, încât pesemne niciun om marcat de păcat nu a întrezărit vreodată putinţa de a o săvârşi în mod perfect. Şi totuşi legea potrivit căreia iubirile trebuie să fie transformate astfel este, presupun, inexorabilă.

O dificultate este că aici, cum se întâmplă de obicei, putem face o mişcare greşită. Un cerc sau o familie creştine – oarecum prea ţipător creştine –, dacă au sesizat acest principiu, pot face paradă, în comportamentul lor public şi mai cu seamă în vorbele lor, că au îndeplinit acest lucru – o paradă minuţioasă, sclifosită, jenantă şi intolerabilă. Oamenii aceştia fac prin orice bagatelă o chestiune de însemnătate explicit spirituală-o spun cu glas tare şi unul altuia (dacă i-ar spune-o doar lui Dumnezeu, în genunchi, îndărătul unei uşi închise, ar fi cu totul altceva). îi vezi mereu cerând inutil sau oferind insuportabil iertare. Cine nu şi-ar dori mai curând compania oamenilor obişnuiţi care ştiu să treacă peste accesele lor de mânie (şi peste ale noastre) fără nicio stridenţă, îndreptând totul cu o masă bună, o noapte bine dormită sau o glumă? Din tot ce facem, acea lucrare reală trebuie să fie cea mai tainică. Pe cât e cu putinţă tainică şi pentru noi înşine. Mâna noastră dreaptă nu trebuie să ştie ce face stânga. Nu ajungem prea departe dacă jucăm cărţi cu copiii „doar” ca

să-i amuzăm sau să le arătăm că au fost iertaţi. Dacă asta e tot ce putem face mai bun, atunci suntem îndreptăţiţi s-o facem. Mai bine ar fi însă dacă o milă mai profundă, mai puţin conştientă ne-ar proiecta într-o stare sufletească în care cel mai plăcut lucru pe moment ar fi un pic de hârjoană cu cei mici.

Cel mai mare ajutor în această lucrare necesară ni-l dă însă chiar acea caracteristică a experienţei noastre împotriva căreia mai toţi cârtim. Îndemnul de a ne transforma iubirile naturale în milă nu e niciodată absent. Ni-l oferă tocmai acele fricţiuni şi frustrări pe care le întâlnim toţi la tot pasul, dovadă neîndoioasă că acea iubire (naturală) nu poate fi „de ajuns" – neîndoioasă doar dacă nu suntem orbiţi de egotism. Dacă suntem, le utilizăm în mod absurd. „De-aş fi avut mai mult noroc cu copiii mei (băiatul calcă tot mai mult pe urmele lui taică-său), i-aş fi putut iubi fără ezitare". Dar toţi copiii te pot scoate uneori din fire, mai toţi sunt nu rareori de-a dreptul nesuferiţi. „Dacă bărbatul meu ar fi mai atent, mai puţin indolent, mai puţin extravagant"… „Dacă nevasta mea ar avea mai puţine toane şi mai multă judecată şi dacă ar fi mai puţin extravagantă"… „Dacă tata nu ar fi atât de infernal de limbut şi de zgârcit". Dar toţi şi, fireşte, şi noi înşine, avem apucături care pretind răbdare, toleranţă, iertare. Necesitatea de a practica aceste virtuţi ne pune în situaţia, ne obligă de a încerca să transformăm – mai exact de a-l lăsa pe Dumnezeu să transforme – iubirea noastră în milă. Aceste frământări şi impedimente sunt benefice. Cvasiabsenţa lor ar putea face chiar ca prefacerea iubirii naturale să fie extrem de dificilă. Când sunt din belşug, nevoia de a te ridica deasupra lor este evidentă. A te ridica deasupra lor când eşti atât de mulţumit şi atât de puţin contrariat cât este omeneşte cu putinţă – a vedea că

trebuie să ne ridicăm când totul pare atât de bine aici pentru asta e nevoie de o convertire mai subtilă şi de o intuiţie mai fină. Tot în acest sens s-ar putea spune că îi e mai greu „bogatului” să intre în împărăţia cerurilor.

Cred, cu toate acestea, că necesitatea convertirii e inexorabilă, cel puţin dacă se pune problema ca iubirile noastre naturale să intre în viaţa cerească. Cei mai mulţi dintre noi cred în fapt că ele pot intra. Putem spera că învierea trupului înseamnă şi resurecţia a ceea ce s-ar putea numi „marele nostru corp”, eşafodajul general al vieţii noastre pământeşti cu afecţiunile şi relaţiile sale. Numai cu o condiţie însă, şi nu cu o condiţie stabilită în mod arbitrar de Dumnezeu, ci una cu necesitate inerentă în caracterul Cerului: nimic nu poate intra acolo dacă nu poate deveni ceresc. „Carnea şi sângele”, simplă natură, nu pot moşteni acea împărăţie. Omul se poate înălţa la cer numai din cauză că Cristos, care a murit şi s-a înălţat la cer, este „imprimat în el”. Oare nu trebuie să presupunem că acelaşi lucru este valabil şi în cazul iubirilor unui om? Numai cei în care a intrat Iubirea în Sine se vor înălţa la Iubirea în Sine. Şi ei pot fi înălţaţi cu El numai dacă au împărtăşit într-o oarecare măsură moartea Sa, dacă elementul natural din ei s-a supus – an de an sau într-o agonie bruscă – procesului de transmutaţie. Manifestarea lumii acesteia se duce. Însuşi numele de natură implică tranzitoriul. Iubirile naturale pot năzui la eternitate numai în măsura în care au acceptat să fie preluate întru eternitatea milei sau cel puţin au îngăduit ca procesul să înceapă aici pe pământ înainte de lăsarea nopţii când niciun om nu mai poate lucra. Şi procesul va implica întotdeauna un fel de moarte. Nu e nicio scăpare, în iubirea mea pentru soţie sau prieten singurul element etern este prezenţa transfiguratoare a Iubirii în

Sine. Numai prin acea prezenţă pot năzui celelalte elemente, aşa cum năzuieşte şi trupul nostru fizic, să cunoască învierea din morţi. Căci numai ea este simtă în ei, numai în ea este Iisus Cristos.

Teologii s-au întrebat uneori dacă „ne vom cunoaşte unul pe altul" în ceruri şi dacă relaţiile de iubire particulare făurite pe pământ vor continua să aibă atunci vreo semnificaţie. S-ar putea răspunde în chip rezonabil: „Depinde ce fel de iubire devenise sau era în curs de devenire pe pământ". Căci, cu siguranţă, a întâlni în lumea veşnică pe cineva pentru care iubirea ta aici, oricât de puternică, a fost exclusiv naturală, nu ar fi, din acest motiv, nici măcar interesant. N-ar fi oare ca şi cum la vârsta adultă te-ai reîntâlni cu cineva care ţi se păruse a fi, în primele clase de şcoală, marele tău prieten numai pe baza intereselor şi ocupaţiilor comune? Dacă nu ţi-a fost nimic mai mult, dacă nu a fost un suflet geamăn, acum îţi va fi doar un străin. Niciunul din voi nu mai joacă acum arşice. Nu mai ai nevoie să te ajute el la franceză ca să-l ajuţi şi tu în schimb la aritmetică. În Cer, bănuiesc, o iubire care nu a întrupat niciodată Iubirea în Sine ar fi la fel de irelevantă. Pentru că Natura a trecut. Tot ce nu este veşnic este veşnic perimat.

Nu trebuie să sfârşesc însă pe acest ton, nu îndrăznesc – şi cu atât mai puţin cu cât propriile mele nostalgii şi temeri mă îmboldesc să procedez astfel – să las pe niciun cititor dezolat de pierderea cuiva drag pradă iluziei atât de răspândite că reunirea cu morţii iubiţi este scopul vieţii creştine. Dezminţirea ei poate părea brutală şi ireală celor cu inimile frânte, dar trebuie neapărat întreprinsă.

„Ne-ai făcut pentru Tine", spunea Sf. Augustin, „şi inima noastră nu are odihnă până ce nu ajunge la Tine".

Cuvintele acestea, atât de lesne de crezut preţ de o clipă în faţa altarului său, poate, într-o stare de semirugăciune sau semimeditaţie într-o pădure primăvăratică, sună ca o batjocură lângă patul de moarte. Vom fi însă mult mai dezamăgiţi dacă, respingând această idee, ne vom consola cu nădejdea – poate chiar cu ajutorul spiritismului şi al magiei – că într-o bună zi, de data asta pentru totdeauna, ne vom bucura iarăşi de fiinţa iubită, şi atât. E greu să ne imaginăm că o atare prelungire fără sfârşit a fericirii terestre ar putea fi complet satisfăcătoare.

Dar, dacă mă pot bizui pe propria-mi experienţă, primim numaidecât un avertisment tăios că ceva nu e în ordine. De îndată ce încercăm să ne folosim în acest scop credinţa în lumea de dincolo, credinţa aceea slăbeşte. Momentele din viaţa mea când credinţa mi-a fost cu adevărat puternică au fost momentele în care Dumnezeu s-a aflat în centrul gândurilor mele. Crezând în El, am putut crede apoi în Cer ca un corolar. Dar procesul invers – să crezi mai întâi în reunirea cu cei iubiţi şi abia apoi, de dragul acestei reuniri, să crezi în Cer şi, în sfârşit, să crezi în Dumnezeu – nu va funcţiona. Îţi poţi imagina, desigur, tot felul de lucruri. Dar o persoană cu spirit autocritic va fi tot mai conştientă că imaginaţia care funcţionează îi aparţine lui însuşi, ştie că ea nu face decât să urzească o fantezie. Şi sufletele mai simple vor găsi că fantomele pe care se străduiesc să le alimenteze sunt golite de orice confort şi substanţă, neputând fi aduse la un simulacru de realitate decât prin jalnice eforturi de autohipnoză şi poate cu ajutorul unor imagini şi imnuri nedemne şi (mai grav) al unor vrăjitoare.

Experienţa ne arată astfel că nu există niciun bine compatibil cu Cerul în scopul confortului pământesc. Cerul poate asigura confort ceresc, nu de alt fel. Pământul în

schimb nu poate furniza nici măcar confort pământesc. Pe termen lung, nu există niciun fel de confort pământesc.

Căci visul de a ne găsi ţelul, lucrul pentru care am fost făcuţi, într-un Cer al iubirii pur omeneşti nu ar putea fi adevărat decât dacă întreaga noastră credinţă ar fi greşită. Am fost făcuţi pentru Dumnezeu. Numai fiind într-o anume privinţă asemenea Lui, numai ca o manifestare a frumuseţii, bunătăţii, înţelepciunii sau generozităţii Lui, ne-a putut aprinde iubirea o fiinţă iubită de pe pământ. Nu că le-am iubit prea mult, ci că nu am înţeles pe deplin ce anume iubeam. Nu că ni se va cere să renunţăm la ele, la fiinţele atât de dragi şi de familiare nouă, în favoarea unui Străin. Când vom vedea faţa lui Dumnezeu, vom şti că am cunoscut-o dintotdeauna. El a fost părtaş la toate experienţele noastre pământeşti întru iubirea neprihănită, le-a creat, le-a susţinut şi le-a însufleţit clipă de clipă din lăuntru. Tot ce a fost în ele dragoste adevărată a fost, chiar pe pământ, în mult mai mare măsură al Său decât al nostru, fiind al nostru numai fiindcă este al Său. În Cer nu vor exista supliciul şi obligaţia de a ne debarasa de fiinţele noastre iubite de pe pământ. Mai întâi, deoarece ne vom fi debarasat deja, vom fi trecut de la portrete la Original, de la pâraie la Izvor, de la creaturile pe care El le-a făcut vrednice de iubire la Iubirea în Sine. Dar în al doilea rând, deoarece le vom regăsi pe toate în El. Iubindu-L pe El mai mult decât pe ele, le vom iubi mai mult decât o putem face acum.

Toate acestea sunt însă undeva departe, pe „tărâmul Treimii”, nu aici în exil, în valea plângerii. Aici jos totul e pierdere şi renunţare. Adevăratul scop al privării de cei dragi (în măsura în care ne afectează pe noi înşine) este poate să ne silească să acceptăm acest lucru. Suntem atunci obligaţi să încercăm a crede, ceea ce încă nu putem

simţi, că Dumnezeu este adevăratul nostru Iubit. Aşa se face că pierderea celor dragi este în anumite privinţe mai uşor de suportat pentru necredincios decât pentru noi. El se poate dezlănţui şi turba, poate ameninţa cu pumnul întregul univers şi (dacă e genial) poate scrie poeme ca ale lui Housman sau Hardy. Noi însă, în cea mai cumplită situaţie, când şi cel mai mic efort ni se pare prea mare pentru noi, trebuie să începem a încerca ceea ce pare imposibil.

„E oare uşor să-l iubeşti pe Dumnezeu?" întreabă un vechi autor. „E uşor", răspunde tot el, „pentru cei care o fac". Sub cuvântul milă am inclus două haruri. Dar Dumnezeu ne poate da şi un al treilea. El poate trezi în om, faţă de El însuşi, o iubire apreciativă supranaturală. Aici, nu în iubirile noastre naturale, nici chiar în etică, stă veritabilul centru al întregii vieţi omeneşti şi angelice. Cu aceasta totul este posibil.

Şi cu aceasta, într-un moment când ar putea începe o carte mai bună, cartea mea trebuie să ia sfârşit. Nu îndrăznesc să merg mai departe. Dumnezeu ştie, nu eu, dacă am cunoscut vreodată această iubire. Poate doar mi-am închipuit că o cunosc. Cei ca mine, a căror imaginaţie le depăşeşte cu mult ascultarea, sunt pasibili de o pedeapsă justă: ne imaginăm cu uşurinţă condiţii mult superioare celor la care am ajuns noi cu adevărat. Dacă vom descrie ceea ce am imaginat, i-am putea face pe alţii – şi chiar pe noi-a crede că am fost cu adevărat acolo. Iar dacă doar am imaginat-o, este oare o amăgire în plus că până şi imaginaţia a făcut uneori ca toate celelalte obiecte ale dorinţei – da, chiar pacea, chiar lepădarea de orice frică – să arate ca nişte jucării stricate şi ca nişte flori ofilite? Poate. Poate, pentru mulţi dintre noi, orice experienţă nu face decât să definească, aşa zicând, forma

acelui interval în care ar trebui să se afle dragostea noastră de Dumnezeu. Nu e destul. Este totuşi ceva. Dacă nu putem „să experimentăm prezenţa lui Dumnezeu”, înseamnă totuşi ceva să experimentăm absenţa lui Dumnezeu, să devenim tot mai conştienţi de neştiinţa noastră până când ne vom simţi asemenea unor oameni care ar sta lângă o imensă cascadă şi nu ar auzi niciun zgomot sau asemenea omului dintr-o poveste care priveşte într-o oglindă şi nu vede reflectat niciun chip, sau asemenea unui om care visează că întinde mâna spre obiecte vizibile şi nu are nicio senzaţie tactilă. Ca să ştii că visezi înseamnă să nu mai fi perfect adormit. Dar ca să aflaţi ceva nou despre lumea deplin trează trebuie să vă adresaţi altora mai buni decât mine.

PROBLEMA DURERII

Traducere din engleză de VLAD RUSSO

Celor ce au licăriri

Fiul lui Dumnezeu a suferiptână la moarte nu pentru ca oamenii să nu mai sufere, ci pentru ca suferinţele lor să fie asemeni alor Lui. GEORGE MacDonald, Unspoken Sermons, First Series

Prefaţă

Când dl Ashley Sampson mi-a propus să scriu această carte, i-am cerut îngăduinţa să n-o semnez, fiindcă, dacă urma să spun ce cred cu adevărat despre durere, aveam să fiu silit la afirmaţii atât de tari în aparenţă, încât ele ar fi devenit ridicole de cum s-ar fi aflat cine e autorul lor. Dl Sampson mi-a respins solicitarea pe motiv că o scriere anonimă ar fi incompatibilă cu colecţia, dar mi-a sugerat că pot scrie o prefaţă în care să arăt că nu-mi duc viaţa potrivit propriilor mele principii! Aduc aici la îndeplinire acest proiect hazliu. Să încep prin a mărturisi, cu vorbele cucernicului Walter Hilton, că în întreaga carte „mă simt

atât de necercat în toate câte spun, că nu pot alta decât să cer îndurare şi să nădăjduiesc la ea după puteri”[24]. Tocmai de aceea însă, există o imputare ce nu mi se poate aduce. Nu poate spune nimeni: „De rană râde doar cine n-a simţit tăişul”, căci nu m-am socotit niciodată, nici măcar o clipă, în stare să privesc fie şi doar închipuirea unei dureri adevărate altfel decât ca pe un lucru de neîndurat. Dacă e cineva ferit de primejdia de a subestima acest potrivnic, acela sunt eu. Trebuie să adaug, de asemeni, că unicul scop al cărţii este de a dezlega problema intelectuală a suferinţei; pentru sarcina mult mai înaltă de a da învăţături despre tărie şi răbdare, n-am fost nicicând smintit până într-atât încât să mă socotesc înzestrat, şi nu am altceva de oferit cititorilor mei afară de convingerea că atunci când durerea stă să se ivească, un dram de curaj ajută mai mult decât o grămadă de ştiinţă, un pic de compasiune omenească mai mult decât o mulţime de curaj, şi un strop din balsamul iubirii de Dumnezeu mai mult decât toate la un loc.

Dacă vreun teolog adevărat va citi aceste pagini, îşi va da seama lesne că ele sunt opera unui laic şi a unui amator. Afară de ultimele două capitole, care în parte sunt declarat speculative, socotesc că nu fac decât să reafirm vechile doctrine ale dreptei credinţe. Dacă există vreun pasaj „original” în carte, în sensul de ceva nou sau de ceva neortodox, el este astfel împotriva propriei mele voinţe şi o urmare a ignoranţei mele. Scriu, fireşte, ca un laic – membru al Bisericii anglicane; dar m-am silit să nu adopt nicio supoziţie ce n-ar putea fi mărturisită de orice creştin care a primit botezul şi împărtăşania.

---

24 Scale of Perfection, 1, XVI (Scara desăvîrşirii, tratat despre contemplaţie datorat unuia dintre cei mai de seamă mistici englezi ai Evului Mediu tîrziu, Walter Hilton [c. 1340—1396] — N.t.).

Nefiind vorba de o operă de erudiţie, nu m-am străduit să identific sursa ideilor şi a citatelor acolo unde ea nu era uşor de identificat. Orice teolog va vedea lesne ce-şi cât de puţin – am citit.

C. S. Lewis Magdalen Collège, Oxford, 1940

I Capitol preliminar

Mă uimeşte îndrăzneala cu care aceste persoane se apucă să vorbească despre Dumnezeu. Adresându-se în tratatele lor necredincioşilor, ei încearcă în primul capitol să dovedească existenţa Divinităţii pornind de la lucrările naturii… asta înseamnă a le da motive să creadă că dovezile religiei noastre sunt tare şubrede… E un lucru demn de admirat că niciun autor canonic nu s-a slujit vreodată de natură pentru a-l dovedi pe Dumnezeu.

PASCAL, Cugetări, IV, 242, 243

Nu cu mulţi ani în urmă, pe când eram ateu, dacă m-ar fi întrebat cineva: „De ce nu crezi în Dumnezeu?”, răspunsul meu ar fi sunat cam aşa: „Ia aminte la universul în care trăim. E alcătuit în cea mai mare parte numai din spaţiu vid, cufundat într-o beznă totală şi într-un frig de neînchipuit. Corpurile care se mişcă în acest spaţiu sunt puţine la număr şi atât de mici în comparaţie cu spaţiul însuşi, încât chiar dacă am şti că pe fiecare din ele se îngrămădesc făpturi pe deplin fericite, tot ar fi greu de crezut că viaţa şi fericirea sunt altceva decât un accesoriu al puterii care a creat universul. Până una-alta însă, savanţii cred că doar foarte puţine stele din spaţiu – poate niciuna afară de soarele nostru – au planete; iar în propriul nostru sistem e improbabil ca vreo altă planetă în afara Pământului să adăpostească viaţă. Pământul însuşi a existat milioane de ani fără viaţă şi poate exista încă multe milioane după ce ea îl va fi părăsit. Şi viaţa însăşi cum arată oare cât timp dăinuie pe Pământ? E rânduită în aşa

fel încât niciuna din formele ei nu poate trăi decât prădând o alta. În cazul formelor simple, acest proces atrage după sine numai moartea, la cele mai înalte însă apare o nouă însuşire numită conştiinţă, care face ca viaţa să poată fi însoţită de durere. Făpturile provoacă durere prin faptul că se nasc, trăiesc pricinuind durere şi mor cel mai adesea în durere. La cea mai complexă făptură, Omul, apare însă o altă însuşire, pe care o numim raţiune: ea îl face capabil să-şi prevadă propria durere, precedată de acum înainte de o adâncă suferinţă psihică, şi să-şi prevadă propria moarte, fără a înceta să-şi dorească cu putere dăinuirea. Şi tot raţiunea, prin nenumărate şi ingenioase stratageme, îl face pe om în stare să pricinuiască – semenilor săi, ca şi făpturilor iraţionale – mult mai multă durere decât ar fi fost, în lipsa ei, capabil să o facă. Puterea aceasta, omul a exploatato până la ultimele consecinţe. Istoria lui e în mare măsură o poveste a fărădelegii, a războiului, a bolii şi terorii, în care e strecurată exact atâta fericire cât să-i provoace chinuitoarea teamă de a o pierde pe cea al cărei martor este şi muşcătoarea suferinţă de a-şi aminti de cea care-a trecut. La răstimpuri, el îşi ameliorează un pic condiţia şi atunci apare ceea ce numim civilizaţie. Toate civilizaţiile pier însă, şi chiar când dăinuie provoacă o suferinţă doar de ele pusă în joc, o suferinţă îndestulătoare pesemne ca să covârşească alinările – atâtea câte sunt – aduse durerilor obişnuite ale oamenilor. Că lucrurile s-au petrecut aşa cu propria noastră civilizaţie, e de necontestat; că va pieri la fel cu cele care-au precedat-o, e aproape sigur. Şi chiar dacă n-ar fi aşa, ce importanţă are? Neamul omenesc e osândit. Fiecare specie ivită undeva în univers e osândită; căci universul, ni se spune, e pe cale de a se stinge şi va să devină odată şi odată o infinită uniformitate de materie omogenă la o temperatură joasă.

Din toate poveştile se va alege pulberea; viaţa întreagă se va dovedi în cele din urmă o încreţitură trecătoare şi fără rost pe chipul tâmp al materiei infinite. Dacă îmi ceri să cred că avem aici opera unui spirit bun şi atotputernic, îţi voi răspunde că toate dovezile merg în sens contrar. Înapoia universului fie nu-i niciun spirit, fie e-un spirit indiferent la bine şi la rău, fie e-un spirit rău".

Era o întrebare însă pe care nu mi-a trecut niciodată prin cap să o pun. Nu mi-am dat nicicând seama că tocmai forţa şi uşurinţa pledoariei pesimistului ridică numaidecât o problemă. Dacă universul e atât de rău, sau măcar pe jumătate atât de rău întocmit, cum se face oare că oamenii au ajuns să-l atribuie activităţii unui Creator bun şi înţelept? Oamenii sunt poate smintiţi; dar greu de crezut că până într-atât. Deducerea directă a albului din negru, a rădăcinii preacurate dintr-o floare stricată, a unui creator de-o infinită înţelepciune dintr-o creaţie fără noimă clatină credinţa. Aşa cum îl dezvăluie experienţa vieţii, spectacolul universului n-a putut fi nicicum temei pentru religie: temeiul trebuie să fi fost dintotdeauna acel ceva în pofida căruia a dăinuit religia, dobândită din altă sursă.

Ar fi o eroare să răspundem că strămoşii noştri erau neştiutori şi, ca atare, nutreau despre natură ispititoare iluzii pe care progresul ştiinţelor le-a risipit de-atunci. Secole de-a rândul, în care oamenii au fost cu toţii credincioşi, proporţiile de coşmar şi vidul universului au fost pe deplin cunoscute. Veţi citi în anumite cărţi că oamenii Evului Mediu îşi închipuiau Pământul plat şi stelele aproape, dar asta e o minciună. Ptolemeu le spusese că Pământul e un punct matematic lipsit de dimensiuni în raport cu distanţa care-l separă de stelele fixe – distanţă pe care un text medieval popular o estimează la o sută şaptesprezece milioane de mile. Ba, în

vremuri şi mai de demult, chiar la început, oamenii trebuie să fi dobândit aceeaşi senzaţie de imensitate ostilă dintr-un izvor aflat mult mai la îndemână. Omului preistoric, pădurea învecinată trebuie să-i fi părut vastă îndeajuns, iar stranietatea şi ostilitatea nemărginite, pe care nouă ni le procură doar gândul la razele cosmice şi la stelele aflate în răcire, lui îi dădeau târcoale şi-i urlau noapte de noapte prin preajmă. Cu siguranţă, durerea şi pustiul vieţii omeneşti au fost la fel de evidente în toate epocile. Propria noastră religie îşi află începutul la evrei, un popor strivit între mari imperii războinice, mereu învins şi mereu dus în robie, căruia povestea tragică a învinşilor le era la fel de familiară ca polonezilor sau armenilor. A aşeza durerea printre descoperirile ştiinţei e o pură inepţie. Lăsaţi cartea deoparte şi reflectaţi cinci minute la faptul că toate marile religii au fost la început propovăduite, şi apoi practicate, într-o lume care nu cunoştea cloroformul.

În toate timpurile, aşadar, deducerea bunătăţii şi înţelepciunii Creatorului din şirul de evenimente ce au loc în lume ar fi fost la fel de absurdă: şi nici n-a fost făcută vreodată. l Religia are un alt izvor. Trebuie înţeles că, în cele de mai jos, nu pledoaria pentru adevărul creştinismului primează, ci descrierea originii sale – sarcină necesară, în opinia mea, dacă trebuie să aşezăm problema durerii în contextul care-i este propriu.

În toate religiile dezvoltate găsim trei atribute sau elemente, iar în creştinism găsim unul în plus. Cel dintâi este ceea ce profesorul Otto numeşte experienţa Numinosului. Termenul poate fi prezentat, celor ce nu l-au întâlnit, în felul următor, închipuie-ţi că ţi s-ar spune că în camera alăturată se află un tigru: te-ai simţi în primejdie şi ţi-ar fi probabil teamă. Dar dacă ţi s-ar spune: „În camera de alături se află o fantomă” şi ai crede acest lucru, ai

simţi într-adevăr ceva ce se numeşte îndeobşte teamă, însă o teamă de un soi aparte. Ea nu s-ar baza pe cunoaşterea primejdiei, fiindcă nimeni nu se teme la urma urmei de ceea ce poate să-i facă o fantomă, ci de simplul fapt că e o fantomă. Ea este mai degrabă „stranie” decât primejdioasă, iar teama specifică pe care o stârneşte poate fi numită groază. Odată cu straniul atingem hotarele Numinosului. Închipuie-ţi acum că ţi s-ar spune pur şi simplu: „În camera de alături se află un spirit înzestrat cu teribile puteri” şi că ai crede acest lucru. Simţămintele pe care le-ai încerca ar fi şi mai departe de simpla teamă în faţa primejdiei: tulburarea ar fi însă profundă. Te-ai simţi uluit şi cuprins de o anume sfială – senzaţia că nu eşti în stare să dai piept cu un asemenea oaspete şi că te prosternezi înaintea lui –, un simţământ ce poate fi exprimat de cuvintele lui Shakespeare „Duhul meu e stăpânit de el”[25]. Simţământul acesta poate fi descris drept înfiorare, iar obiectul care-l stârneşte este Numinosul.

Nimic nu este aşadar mai sigur decât faptul că omul, încă de foarte timpuriu, a început să creadă că universul e bântuit de spirite. Profesorul Otto acceptă poate prea uşor că asemenea spirite au fost privite de la bun început cu înfiorare numinoasă. Lucru cu neputinţă de dovedit, pentru simplul motiv că vorbele care exprimă înfiorarea şi cele care exprimă doar teama de primejdie pot fi identice – tot aşa cum putem spune că ne e „teamă” de o fantomă sau că ne „temem” de creşterea preţurilor. Aşadar, teoretic e cu putinţă să fi fost o vreme în care omul a privit aceste spirite drept pur şi simplu primejdioase şi a simţit faţă de ele exact ce simţea faţă de tigri. Ce e sigur este că acum experienţa numinoasă există în orice caz şi că, pornind de

25 Macbeth, III, 1, trad. rom. de I. Vinea în Shakespeare, Opere complete, 7, Univers,1988.(TVt

la noi înşine, îi putem afla urmele departe înapoi în timp.

Un exemplu modern pentru acest simţământ poate fi găsit (de nu cumva trufia ne împiedică să-l căutăm într-un asemenea loc) în *Vântul prin sălcii*, acolo unde Şobolanul şi Sobolul se apropie de zeul Pan pe insulă.

„Şobolanule! găsi el răsuflarea să şoptească înfiorat. Ţi-e teamă?

— Teamă? De El? O, niciodată, niciodată. Şi totuşi, totuşi... Da, Sobolule, mi-e teamă!” *

Întorcându-ne în urmă cu un secol, găsim nenumărate exemple la Wordsworth – cel mai frumos fiind pesemne acel pasaj al cărţii întâi din Prelude în care descrie simţămintele ce-l încercau în timp ce vâslea pe apele lacului în barca furată. Mergând şi mai înapoi, găsim o pildă foarte limpede şi grăitoare în Malory, acolo unde Galahad „a fost cuprins de un tremur cumplit, când trupul său pământean a putut să vadă lucrurile cele tăinuite ale sufletului”[26]. La începutul erei noastre, experienţa Numinosului îşi află expresia în Apocalipsă, acolo unde autorul cade „ca mort” la picioarele lui Cristos în slavă. În literatura păgână aflăm descrierea făcută de Ovidiu mormântului întunecat de pe colina Aventin, despre care se putea spune de la cea dintâi privire *numen inest*[27] „sălăşluiesc zei în el”, sau se află o Prezenţă aici. Iar Virgiliu ne arată palatul lui Latinus „groaznic încins cu păduri, fioros cu-nvechitele ziduri”[28]. Un fragment grecesc, atribuit – improbabil însă – lui Eschil, ne povesteşte cum pământul, marea şi muntele se cutremură sub „ochiul

26 Thomas Malory, Moartea Regelui Arthur, XVII, xxii, trad. rom. de Ion Larian Postolache şi Charlotte Filiti, Minerva, 1979.

27 Ovidiu, Fastele, III, 296, trad. rom. de Ion Florescu, Editura Academiei, 1965.

28 Virgiliu, Eneida, VII, 172, trad. rom. de G. Coşbuc, Univers, 1980.

înfricoşător al Domnului”[29]. Şi încă mai înainte, Iezechiel ne vorbeşte despre „roţile” din Teofania sa, spunând că „obezile lor formau un cerc larg şi de o înălţime înspăimântătoare”[30]; iar Iacov spune trezindu-se din somn: „Cât de înfricoşător este locul acesta!”[31].

Nu ştim cât de departe urcă acest sentiment în istoria omului. E aproape sigur că cei dintâi oameni credeau în lucruri care ar stârni în noi acelaşi simţământ dacă şi noi am crede în ele; drept urmare, pare probabil că înfiorarea numinoasă este la fel de veche ca şi umanitatea însăşi. Preocuparea noastră de căpetenie însă nu e legată de durate. Important e faptul că, într-un fel sau altul, sentimentul în cauză s-a înfiripat, că e larg răspândit şi că nu piere din minte odată cu dezvoltarea ştiinţei şi a civilizaţiei.

Aşadar, această înfiorare nu rezultă dintr-o inferenţă ce ar porni de la universul vizibil. E cu neputinţă să deducem straniul din simpla primejdie, şi cu atât mai mult Numinosul însuşi. S-ar putea spune că pare absolut firesc ca omul dintâi să fi născocit straniul şi Numinosul. Şi într-un sens chiar e; să vedem însă mai întâi ce se înţelege prin asta. Lucrul e resimţit ca firesc fiindcă, având aceeaşi fire cu strămoşii noştri îndepărtaţi, ne putem închipui că reacţionăm la fel când ne aflăm singuri faţă în faţă cu o primejdie; iar această reacţie este cu adevărat „firească” în sensul că e pe potriva firii omului. Dar nu e câtuşi de puţin „firească” în sensul că ideea de straniu sau de Numinos ar fi deja cuprinsă în ideea de primejdie; sau că orice percepere a primejdiei şi orice repulsie faţă de rănile

29 Fragm. 464, ediţia Sidgwick.

30 Iezechiel, 1,18.

31 Facerea, 28,17.

sau moartea pe care le-ar putea pricinui ar oferi o idee cât de vagă despre groaza de fantome ori despre înfiorarea numinoasă unei minţi ce nu le-a înţeles încă. Atunci când trece de la teama fizică la groază şi înfiorare, omul face un adevărat salt, presimţind ceva ce nu poate cu niciun chip să-i fie – precum primejdia – dat de lumea faptelor fizice şi de deducţiile logice întemeiate pe acestea. Cele mai multe încercări de a explica Numinosul presupun lucrul ce trebuie explicat – aşa cum antropologii îl derivă din teama faţă de morţi, fără să explice de ce au stârnit morţii (cu siguranţă, soiul de oameni cel mai inofensiv) acest sentiment anume. împotriva tuturor tentativelor asemănătoare trebuie să stăruim că groaza şi înfiorarea se află într-o altă dimensiune decât teama. Ele ţin de interpretarea pe care omul o dă universului, sau de impresia pe care i-o provoacă acesta; şi aşa cum nicio enumerare a calităţilor fizice ale unui obiect nu ar putea să redea vreodată frumuseţea obiectului – şi nici să ofere unei făpturi lipsite de experienţa estetică un cât de mic indiciu despre ce înţelegem prin frumuseţe –, tot aşa nicio descriere pozitivă a unei împrejurări omeneşti oarecare nu ar putea reda straniul şi Numinosul, şi nici măcar indicii ale lor. Se pare că, de fapt, există doar două perspective din care putem privi înfiorarea. Ea este fie o simplă sucealã a minţii omeneşti – fără vreun corespondent obiectiv şi fără nicio funcţie biologică, dar totodată nevădind nicio tendinţă de a pieri din mintea ajunsă la desăvârşire a poetului, filosofului sau sfântului; fie este o experienţă directă a supranaturalului adevărat

— Pe care am putea-o numi în chip potrivit Revelaţie.

Numinosul nu e totuna cu binele moral, iar un om cuprins de adâncă înfiorare – şi lăsat în voia lui – poate crede că obiectul numinos se află „dincolo de bine şi de

rău”. Ajungem astfel la al doilea atribut sau element al religiei. Toate fiinţele umane despre care se vorbeşte în istorie vădesc întrucâtva moralitate; adică au în raport cu anumite fapte pe care-şi propun să le săvârşească trăiri exprimate în cuvinte precum „se cuvine” sau „nu se cuvine”. Aceste trăiri se aseamănă într-o privinţă cu înfiorarea, anume în aceea că nu pot fi deduse pe cale logică din experienţele pe care împrejurările sau faptele lumii fizice le furnizează omului aflat în puterea respectivelor trăiri. Poţi şovăi oricât între „vreau”, „sunt silit”, „voi fi chibzuit” sau „nu îndrăznesc”, dar nu vei obţine de aici nici urmă din ceea ce înseamnă „se cuvine” şi „nu se cuvine”. Pe de altă parte, încercările de a explica trăirea morală prin altceva presupun totdeauna exact lucrul pe care încearcă să-l explice – aşa cum un celebru psihanalist o deduce din paricidul preistoric. Or, paricidul a produs sentimentul de vinovăţie fiindcă oamenii au simţit că nu se cuvenea să-l săvârşească: dacă n-ar fi simţit aşa, era cu neputinţă ca paricidul să producă sentimentul de vinovăţie. Ca şi înfiorarea numinoasă, morala e un salt; prin acest salt, omul trece dincolo de tot ce poate fi „dat” în faptele experienţei. În plus, ea era o caracteristică prea însemnată spre a fi trecută cu vederea. Moralele îmbrăţişate de oameni pot fi diferite – chiar dacă, în miezul lor, mai puţin decât se pretinde adesea –, dar toate converg în încercarea de a impune un fel de a fi pe care adepţii lor nu reuşesc să-l respecte. Toţi oamenii sunt condamnaţi deopotrivă, nu în virtutea unor coduri de etică străine lor, ci în virtutea propriilor coduri, şi de aceea sunt cu toţii conştienţi de vina pe care o poartă. Al doilea element al religiei este conştiinţa nu doar a legii morale, ci a legii morale însuşite şi călcate totodată. Conştiinţa aceasta nu e dedusă

— Nici în chip logic, nici ilogic – din fapte ale experienţei; dacă n-am fi adăugat-o experienţei noastre, n-am fi găsit-o acolo. Ea este fie inexplicabilă iluzie, fie revelaţie.

Experienţa morală şi experienţa numinoasă sunt în asemenea măsură diferite, încât pot exista multă vreme fără să intre în contact una cu cealaltă. În multe forme de păgânism, venerarea zeilor şi dezbaterile etice ale filosofilor au foarte puţine lucruri în comun. A treia treaptă de dezvoltare a religiei se iveşte atunci când omul le identifică – atunci când Puterea numinoasă care îl înfioară e transformată în garant al moralei pe care se simte dator s-o respecte. Lucrul s-ar putea să pară, iarăşi, „firesc”. Ce poate fi mai natural decât încredinţarea sălbaticului, cuprins deopotrivă de înfiorare şi de sentimentul vinii, că puterea care-l înfioară e totodată şi autoritatea care-l găseşte vinovat? Şi încredinţarea e într-adevăr firească pentru om. Dar nu e câtuşi de puţin evidentă. Felul de a fi al acestui univers locuit de Numinos nu se aseamănă deloc cu felul de a fi pe care ni-l pretinde morala. Primul se arată risipitor, nemilos şi nedrept; celălalt ne impune contrariul acestor însuşiri. Iar identificarea celor două nu poate fi interpretată nici ca împlinire a unei dorinţe, căci nu împlineşte dorinţele nimănui. Nimic nu-i mai străin de dorinţele noastre decât să vedem acea Lege – a cărei simplă autoritate chiar e de neîndurat – întărită de nenumăratele imperative ale Numinosului. Din toate salturile făcute de umanitate în cursul istoriei sale religioase, acesta e fără îndoială cel mai surprinzător. Nu-i de mirare că multe ramuri ale neamului omenesc l-au refuzat; religia nemorală şi morala nereligioasă au existat şi mai există încă. Pesemne că acest nou pas a fost făcut cu toată hotărârea de un singur popor, luat ca popor – vorbesc

de evrei: oameni de seamă care să-l facă însă au existat pretutindeni şi în toate timpurile; şi doar cei care fac pasul sunt feriţi de neruşinarea şi barbaria unei veneraţii lipsite de morală sau de făţărnicia tristă şi îngheţată a moralismului gol. Judecat după roadele sale, acest pas e un pas către o sănătate sporită. Şi chiar dacă logica nu ne sileşte să-l facem, e foarte greu să i te opui – morala răzbate chiar şi în păgânism şi în panteism, şi chiar stoicismul se pomeneşte vrând-nevrând îngenunchind înaintea lui Dumnezeu. Încă o dată, poate că e sminteală – o sminteală înnăscută a omului şi în chip straniu benefică în rezultate –, sau poate că e revelaţie. Iar dacă este revelaţie, atunci toate popoarele fi-vor binecuvântate cu adevărat întru Avraam, căci evreii au fost cei care au identificat pe deplin şi fără echivoc Prezenţa copleşitoare, ce-şi are sălaşul în creierii întunecaţi ai munţilor şi în norii de furtună, cu Domnul cel drept care iubeşte dreptatea.

Cel de-al patrulea atribut sau element este un fapt istoric. A existat un om născut în neamul evreilor care a pretins că reprezintă acel Ceva – sau că e fiul Aceluia, sau că-i „una cu El” – care e deopotrivă Cel ce locuieşte întreaga fire şi Cel ce dă legea morală. Pretenţia e atât de scandaloasă – un paradox, ba chiar un cutremur, asupra căruia putem fi lesne amăgiţi tratându-l prea uşor –, încât omul respectiv poate fi privit numai în două feluri. Fie era un nebun cuprins de delir, un nebun de un soi odios cum rar se întâlneşte, fie El era, şi este, exact ceea ce pretindea a fi. Cale de mijloc nu există. Dacă documentele fac inacceptabilă prima ipoteză, trebuie s-o acceptăm pe a doua. Şi dacă o acceptăm, atunci tot ce pretind mai departe creştinii devine demn de crezare – că acest Om, deşi ucis, a înviat şi că moartea Lui, oarecum de neînţeles pentru mintea omenească, a produs o schimbare reală în

relaţiile noastre cu Domnul cel drept şi cumplit, o schimbare în folosul nostru.

A întreba dacă universul aşa cum îl vedem pare mai degrabă lucrarea unui Creator bun şi înţelept ori lucrarea hazardului, indiferenţei sau relei-voinţe înseamnă a omite de la bun început toţi factorii relevanţi pentru problema religioasă. Creştinismul nu e concluzia unei dezbateri filosofice privind originile universului: este un eveniment istoric cutremurător ce urmează îndelungatei pregătiri spirituale a umanităţii pe care am descris-o. El nu e un sistem în care ar urma să potrivim realitatea incomodă a durerii: este el însuşi una din realităţile incomode ce trebuie potrivite în orice sistem făurit de noi. Într-un sens, el creează, mai degrabă decât rezolvă, problema durerii, căci durerea n-ar fi reprezentat o problemă de n-am fi primit, odată cu experienţa zilnică a acestei lumi a durerii, asigurarea – pe care o socotim valabilă – că realitatea ultimă este dreaptă şi iubitoare.

Motivul pentru care socotesc valabilă asigurarea în cauză l-am arătat întrucâtva. El nu se rezumă la constrângerea logică. Pe fiecare treaptă a dezvoltării sale religioase, omul se poate răzvrăti fără a cădea în absurd, chiar dacă pentru asta trebuie să-şi înfrângă propria fire. Poate închide ochii spiritului său în faţa Numinosului – dacă e pregătit să se despartă de jumătate din marii poeţi şi profeţi ai stirpei sale, de propria copilărie, de bogăţia şi adâncimea experienţei nemărginite. Poate privi legea morală ca pe o iluzie – retezându-şi astfel legăturile cu solul comun al umanităţii. Poate refuza să identifice Numinosul cu cel drept – rămânând un barbar care se închină sexualităţii sau morţilor sau forţei vitale sau viitorului. Preţul plătit e însă mare. Iar când ajungem la cel din urmă pas – întruparea istorică – asigurarea e mai

puternică decât oriunde. Povestea se apropie în chip straniu de multe din miturile ce au dat târcoale religiei încă de la începuturi, şi totuşi nu este asemeni lor. Ea nu e transparentă pentru raţiune: e o poveste pe care n-o puteam născoci noi înşine. Nu are suspecta luciditate a priori a panteismului sau a fizicii newtoniene. Are însuşirea aparent arbitrară şi insolită cu care ştiinţa modernă ne învaţă treptat să ne împăcăm în acest univers refractar, în care energia e alcătuită din mici pachete a căror cantitate nimeni n-o poate prevedea, în care viteza nu e nelimitată, în care entropia ireversibilă conferă timpului o direcţie adevărată şi în care cosmosul – ce a încetat să mai fie static sau ciclic – trece ca într-o dramă de la un început adevărat la un sfârşit adevărat. Dacă un mesaj din inima realului ar fi să ajungă vreodată până la noi, ne-am aştepta să aflăm în el tocmai acea întorsătură stârnită de noi înşine, neprevăzută, dramatică, pe care o găsim în credinţa creştină. Povestea vădeşte măiestrie – mireasma aspră, virilă a realului, care nu e opera noastră, şi nici măcar adresată nouă, dar care ne izbeşte în faţă.

Dacă pe asemenea temeiuri, sau pe altele mai bune, urmăm calea pe care a apucat-o omenirea şi devenim creştini, atunci abia ne apare „problema” durerii.

II Atotputernicia Divină

Nimic din cele ce presupun contradicţie nu stă sub atotputernicia lui Dumnezeu.

TOMA D’AQUINO, Summ. Theol., I, î. XXV, Art. 4

„Dacă Dumnezeu ar fi bun, ar dori ca toate creaturile Sale să fie pe deplin fericite, iar dacă ar fi atotputernic, ar fi în stare să înfăptuiască ceea ce doreşte. Dar creaturile nu sunt fericite. Prin urmare, Dumnezeu e lipsit fie de bunătate, fie de putere, fie de amândouă”. Aceasta e, în forma ei cea mai simplă, problema durerii. Posibilitatea de

a-i da un răspuns ţine de demonstrarea faptului că termenii „bun” şi „atotputernic”, ca şi, poate, termenul „fericit”, sunt termeni echivoci: căci trebuie să acceptăm de la bun început că dacă înţelesul obişnuit asociat acestor cuviinţe este cel mai adecvat – sau singurul posibil –, argumentului nu i se poate da niciun răspuns. În acest capitol voi face câteva comentarii asupra ideii de atotputernicie, iar în capitolul următor câteva comentarii asupra ideii de Bunătate.

Atotputernicie înseamnă „puterea de a face totul sau orice”[32]. Iar în Scriptură ni se spune că „toate lucrurile îi stau în putinţă lui Dumnezeu”. Se întâmplă adesea ca, într-o dispută cu un necredincios, să ni se spună că dacă Dumnezeu ar exista şi ar fi bun, ar face cutare sau cutare lucru; apoi, dacă arătăm că acţiunea propusă nu e cu putinţă, să fim întâmpinaţi cu replica: „Credeam că pentru Dumnezeu nimic nu e cu neputinţă”. Apare aici întreaga problemă a imposibilităţii.

În vorbirea obişnuită, cuvântul imposibil presupune în genere o propoziţie incidenţă suprimată care începe cu cuvintele afară de Astfel, îmi este imposibil să văd strada din locul în care stau şi scriu în această clipă; adică mi-e imposibil s-o văd afară de cazul în care urc până la ultimul etaj unde mă voi afla destul de sus ca să privesc pe deasupra clădirii din faţă. Dacă mi-am rupt piciorul, pot spune: „Mi-e imposibil să urc la ultimul etaj” – adică, totuşi, mi-e imposibil afară de cazul în care se ivesc câţiva prieteni care să mă ducă. Să trecem acum la un alt plan al imposibilităţii, spunând: „Este oricum imposibil să văd strada câtă vreme rămân în locul în care mă aflu, iar

32 În latină, sensul originar al cuvîntului omnipotenţă a fost, poate, acela de „putere asupra sau în toate”. Mă refer aici la ceea ce consider a fi înţelesul curent.

clădirea de afară rămâne la locul ei”. Cineva ar putea adăuga: „Afară de cazul în care natura spaţiului, sau a vederii, ar fi diferită de ceea ce este fiecare”. Nu ştiu ce ar avea de replicat marii filosofi şi oameni de ştiinţă, dar eu mă văd nevoit să răspund: „Habar n-am dacă spaţiul sau vederea ar putea în vreun chip să fie de felul pe care-l sugeraţi”. E limpede însă că, aici, cuvintele ar putea în vreun chip se referă la un gen absolut de posibilitate sau imposibilitate, diferit de posibilităţile şi imposibilităţile relative de care ne-am ocupat până acum. Nu pot spune dacă a vedea colţurile rotunde este, în acest sens, un lucru posibil sau nu, fiindcă nu ştiu dacă reprezintă o contradicţie în sine. Ştiu însă foarte bine că dacă reprezintă o contradicţie în sine este absolut imposibil. Absolut-imposibilul poate fi numit şi intrinsec-imposibil, fiindcă poartă în sine propria sa imposibilitate, în loc s-o împrumute de la alte imposibilităţi care la rândul lor depind de altele. Absolut-imposibilului nu i se asociază nicio incidenţă introdusă de un afară de El este imposibil în orice condiţii, în toate lumile şi pentru toţi agenţii.

În „toţi agenţii” se află cuprins aici şi Dumnezeu. Atotputernicia Sa înseamnă puterea de a face tot ce e intrinsec posibil, nu de a face intrinsec-imposibilul. Lui Dumnezeu îi poţi atribui miracole, dar nu şi lucruri fără noimă. Asta nu înseamnă o limitare a puterii sale. Spunând „Dumnezeu îi poate da făpturii liber-arbitru şi în acelaşi timp îi poate refuza liberul-arbitru”, n-ai reuşit să spui nimic despre Dumnezeu; combinaţiile de cuvinte fără sens nu capătă dintr-odată înţeles doar fiindcă aşezăm înaintea lor cele două cuvinte „Dumnezeu poate”. Rămâne adevărat că toate lucrurile îi stau în putinţă lui Dumnezeu: imposibilităţile intrinseci nu sunt lucruri, ci nonentităţi. Nu-i stă în putere lui Dumnezeu mai mult decât celei mai

slabe dintre creaturile Sale să ducă la îndeplinire deodată două alternative ce se exclud reciproc; nu fiindcă puterea Sa ar întâlni un obstacol, ci fiindcă lucrul lipsit de noimă rămâne lipsit de noimă, chiar atunci când i-l atribuim lui Dumnezeu.

Ar trebui să ne amintim totuşi că gânditorii greşesc adesea, fie pornind în deducţiile lor de la date false, fie nesocotind regulile deducţiei înseşi. Putem ajunge astfel să considerăm posibile lucruri cu adevărat imposibile şi viceversa[33]. Trebuie, aşadar, să fim extrem de precauţi când definim acele imposibilităţi intrinseci pe care nici Atotputernicia nu le poate înfăptui. Paginile următoare trebuie privite nu atât ca o afirmare a ceea ce sunt imposibilităţile intrinseci, cât ca o mostră a ceea ce ar putea fi ele.

Inexorabilele „legi ale Naturii”, care acţionează în pofida suferinţelor şi meritelor omului, şi nu sunt conjurate de rugăciune, par să furnizeze, la prima vedere, un puternic argument împotriva bunătăţii şi puterii lui Dumnezeu. Sunt gata să accept că nici măcar Atotputernicia nu poate crea o societate de spirite libere fără a crea în acelaşi timp o Natură relativ independentă şi „inexorabilă”.

Nu există motive să ne închipuim conştiinţa de sine, recunoaşterea făpturii de către sine însăşi ca „sine”, drept existând altfel decât în opoziţie cu un „altul”, cu ceva care nu este sinele. Conştiinţa de Sine se desprinde tocmai pe fundalul unui mediu, de preferinţă un mediu social, alcătuit din alte conştiinţe. Dacă am fi pur şi simplu deişti, s-ar ivi aici o dificultate privitoare la conştiinţa existenţei

33 De pildă, orice scamatorie reuşită realizează un lucru ce pare, pentru datele şi puterea de judecată de care dispune publicul, contradictoriu în sine.

lui Dumnezeu; fiind creştini însă, învăţăm din doctrina Sfintei Treimi că în fiinţa Divină există din eternitate ceva analog „societăţii” – că Dumnezeu este Iubire, nu doar în sensul că e o formă platonică de iubire, ci fiindcă

În El reciprocitatea concretă a iubirii există dinaintea apariţiei lumilor, abia din El coborând ea asupra făpturilor.

Pe de altă parte, libertatea unei făpturi trebuie să însemne libertatea de a alege: iar alegerea presupune existenţa lucrurilor între care trebuie ales. O făptură lipsită de mediu n-ar avea ce să aleagă: astfel încât libertatea, ca şi conştiinţa de sine (de nu cumva sunt unul şi acelaşi lucru), reclamă iarăşi ca înaintea sinelui să se afle altceva decât şinele.

Condiţia minimă a conştiinţei de sine şi a libertăţii ar fi, aşadar, aceea ca făptura să-l conceapă pe Dumnezeu şi, prin urmare, să se conceapă pe sine ca diferită de Dumnezeu. Pot exista făpturi conştiente de existenţa lui Dumnezeu şi de propria lor existenţă, dar care să nu ştie nimic despre existenţa altor făpturi asemeni lor. În acest caz, libertatea lor e doar aceea de a face o singură alegere şi numai una – de a-L iubi pe Dumnezeu mai mult decât pe sine, sau pe sine mai mult decât pe Dumnezeu. Dar o asemenea viaţă redusă la esenţe este de neînchipuit pentru noi. Îndată ce încercăm să punem în discuţie cunoaşterea reciprocă a făpturilor asemeni nouă, dăm peste necesitatea „Naturii”.

Oamenii vorbesc adesea de parcă nimic n-ar fi mai lesne decât ca două cugete rupte de orice legătură cu lumea să se „întâlnească” sau să devină conştiente fiecare de existenţa celuilalt. Eu nu văd însă cum ar putea s-o facă în afara unui mediu care alcătuieşte „lumea lor externă” sau preajma lor. Chiar şi în încercarea confuză de a ne închipui o atare întâlnire între spirite lipsite de trup se

strecoară de obicei, pe nesimţite, cel puţin ideea unui spaţiu comun şi a unui timp comun, pentru a conferi un înţeles acelui codin coexistenţă: iar spaţiul şi timpul reprezintă deja un mediu. E nevoie însă de mai mult decât atât. Dacă gândurile şi pasiunile tale mi-ar fi nemijlocit prezente, ca şi când ar fi ale mele, fără niciun semn de exterioritate sau de alteritate, cum aş putea să le deosebesc de ale mele? Şi ce gânduri sau pasiuni am putea avea fără obiecte care să ne stârnească gândurile şi simţămintele? Mai mult chiar, cum ar putea lua naştere în mintea mea noţiunea de „extern" şi de „altul" dacă n-aş avea experienţa „lumii exterioare"? Creştin fiind, ai putea spune că Dumnezeu (şi Satana) îmi înrâuresc, de fapt, conştiinţa în acest mod nemijlocit, fără semne de „exterioritate". Desigur, însă rezultatul este că cei mai mulţi oameni rămân neştiutori de existenţa amândurora. Putem, aşadar, presupune că, dacă sufletele oamenilor s-ar înrâuri unul pe celălalt în chip nemijlocit şi imaterial, convingerea oricăruia dintre ele că celelalte există ar reprezenta un triumf fără seamăn al credinţei şi intuiţiei. Mi-ar fi mai greu, în asemenea condiţii, să-mi cunosc aproapele decât îmi este acum să îl cunosc pe Dumnezeu: căci în cunoaşterea înrâuririi pe care Dumnezeu o are asupra mea sunt ajutat acum de lucruri care ajung până la mine din lumea exterioară – cum ar fi tradiţia Bisericii, Sfânta Scriptură şi discuţiile cu prieteni religioşi. Avem exact ceea ce este necesar pentru existenţa societăţii omeneşti – ceva neutru, nici tu, nici eu, ceva ce poate fi folosit de amândoi pentru a ne face semne reciproc. Îţi pot vorbi fiindcă amândoi putem genera unde sonore în aerul ce ne-nconjoară şi desparte. Materia care separă sufletele le şi aduce laolaltă. Prin ea avem, fiecare, un „în afară* şi un „înăuntru", astfel încât ceea ce pentru tine este act de

voinţă şi gândire e pentru mine glas şi căutătură a ochilor; eşti capabil nu doar să fii, ci şi să te arăţi: aşa se face că am plăcerea să te cunosc.

Societatea presupune deci un domeniu comun sau o „lume" în care se întâlnesc cei ce fac parte din ea. Iar dacă există o societate a îngerilor – aşa cum creştinii au crezut dintotdeauna –, atunci şi îngerii trebuie să aibă o asemenea lume sau un asemenea domeniu; ceva care să fie pentru ei ce e „materia" (în sensul ei modern, nu în cel scolastic) pentru noi.

Dar dacă materia trebuie să slujească drept domeniu neutru, ea trebuie să aibă o natură proprie bine stabilită. Dacă o „lume" sau un sistem material ar avea un singur locuitor, s-ar putea conforma în fiecare clipă dorinţelor acestuia – „de dragul lui copacii sar aduna umbrar". Dacă însă ai fi aşezat într-o lume ce s-ar schimba după toanele mele, ţi-ar fi de-a dreptul imposibil să săvârşeşti ceva, pierzându-ţi astfel liberul-arbitru. Nu-i limpede nici dacă ţi-ai putea face simţită prezenţa pentru mine – materia prin care ai încerca să-mi dai semne ar fi deja în puterea mea şi, prin urmare, ţi-ar fi cu neputinţă s-o foloseşti.

Pe de altă parte, dacă materia are o natură bine stabilită şi ascultă de legi statornice, nu toate stările ei vor fi la fel de potrivite dorinţelor unui suflet dat, şi nici nu vor fi toate la fel de binefăcătoare pentru mănunchiul de materie numit de suflet trupul său. Dacă focul înviorează trupul de la o depărtare oarecare, tot el îl şi distruge dacă se apropie prea mult. De aici necesitatea, chiar şi într-o lume desăvârşită, a acelor semnale ale primejdiei pe care par menite să le transmită traiectele durerii din sistemul nostru nervos. Înseamnă aceasta oare că în oricare dintre lumile posibile există (în forma durerii) un inevitabil element al răului? Nu cred: căci dacă e adevărat că

păcatul cel mai mărunt este un rău nemăsurat, răul pe care-l reprezintă durerea e gradat, iar sub o anumită intensitate durerile nu sunt temute sau resimţite defel. Nimeni nu e împotriva secvenţei „cald-fierbinte-prea fierbinte-încins” care te previne să-ţi retragi mâna de lângă foc; iar dacă mă pot încrede în propriile mele senzaţii, o uşoară durere în picioare când te urci în pat după o zi întreagă de plimbare este, la urma urmei, chiar plăcută.

Şi totuşi, dacă potrivit naturii sale statornice materia nu poate fi întotdeauna, şi în toate stările sale, la fel de potrivită chiar şi pentru un singur suflet, cu atât mai puţin e cu putinţă ca materia universului să fie în fiecare clipă astfel distribuită încât să fie la fel de convenabilă şi de plăcută pentru fiecare membru al unei societăţi. Dacă un om, călătorind într-o direcţie, parcurge drumul la vale, altul, mergând în direcţia opusă, îl parcurge la deal. Dacă până şi locul unei pietre ascultă de voinţa mea, este cu neputinţă – afară doar dacă nu-i vorba de vreo coincidenţă – ca locul acela să asculte şi de voinţa ta. Iar lucrul e departe de a fi un rău: dimpotrivă, oferă prilejul pentru manifestarea tuturor acelor acte de bunăvoinţă, respect şi generozitate prin care se exprimă iubirea şi buna dispoziţie şi modestia. Cu siguranţă însă că lasă deschisă calea unui mare rău – cel al rivalităţii şi al ostilităţii. Iar dacă sufletele sunt libere, nu pot fi împiedicate să rezolve problema prin rivalitate, în loc s-o rezolve prin bunăvoinţă. Şi, o dată ce au trecut la ostilitate deschisă, pot exploata natura statornică a materiei pentru a se răni unul pe celălalt. Aceeaşi natură statornică a lemnului ne permite să-l folosim drept grindă şi totodată să-i tragem una în cap aproapelui nostru. Natura statornică a materiei înseamnă, în genere, că, atunci când fiinţele umane se înfruntă,

victoria e de obicei de partea celor care au arme mai bune, sunt mai destoinici şi mai mulţi ca număr – chiar dacă apără o cauză nedreaptă.

Putem pesemne să ne închipuim o lume în care Dumnezeu ar fi corectat urmările acestei rele folosiri pe care făpturile Sale o dau, clipă de clipă, liberului-arbitru: făcând ca grinda de lemn să devină ca un fir de iarbă când ar fi utilizată ca armă, iar aerul să refuze să mi se supună dacă aş încerca să generez în el unde sonore ce poartă minciuni sau insulte. O asemenea lume însă ar fi una în care faptele rele ar fi cu neputinţă şi în care, drept urmare, libertatea voinţei ar fi nulă; mai mult chiar, dacă principiul ar fi dus până la concluzia sa logică, gândurile rele ar fi cu neputinţă, căci materia cerebrală de care ne folosim când gândim ar refuza să-şi îndeplinească menirea atunci când am încerca să formulăm asemenea gânduri. Întreaga materie din jurul unui păcătos ar fi pasibilă de modificări impredictibile. Că Dumnezeu poate modifica felul de a fi al materiei – şi o face când şi când –, producând ceea ce numim miracole, este parte a credinţei creştine; dar însăşi noţiunea de lume obişnuită, şi ca atare stabilă, cere ca acestea să fie foarte rare. Într-o partidă de şah îi poţi face adversarului anumite concesii arbitrare, care sunt, în raport cu regulile jocului, ce sunt minunile în raport cu legile naturii. Te poţi lipsi de un turn sau îi poţi permite câteodată celuilalt să dea înapoi o mutare neatentă. Dar dacă i-ai permite tot ce, într-un moment sau altul al partidei, s-ar nimeri să-i convină – dacă toate mutările lui ar putea fi date înapoi şi toate piesele tale ar dispărea îndată ce poziţia lor pe tablă n-ar fi pe placul lui –, nu mai poate fi vorba de niciun fel de joc. La fel e şi cu viaţa sufletelor în cadrul unei lumi: legi bine stabilite, consecinţe dezvăluite de necesitatea cauzală, întreaga

ordine naturală sunt deopotrivă limite între care se află prinsă viaţa lor obişnuită şi singura condiţie care face cu putinţă o asemenea viaţă, oricare ar fi ea. Încercaţi să excludeţi posibilitatea suferinţei pe care o presupune ordinea firii şi existenţa liberului-arbitru, şi veţi vedea că aţi exclus viaţa însăşi.

Aşa cum am spus mai înainte, această descriere a lucrurilor intrinsec necesare unei lumi e menită să ofere o probă a ceea ce ar putea fi ele. Cât despre ceea ce sunt cu adevărat, doar Atotştiinţa are îndrumarea şi înţelepciunea să vadă: e puţin probabil însă ca ele să fie mai puţin complicate decât am sugerat. E de prisos să spun că aici „complicat" se referă doar la înţelegerea acestor lucruri de către oameni; nu trebuie să ne închipuim că Dumnezeu deduce, asemeni nouă, pornind de la un scop (co-existenţa spiritelor libere), condiţiile presupuse de acesta, ci trebuie mai degrabă să ne închipuim un act creator unic, absolut consecvent cu sine, care nouă ne apare la prima vedere drept creaţie a mai multor lucruri independente, iar apoi drept creaţie a unor lucruri reciproc necesare. Ba chiar ne putem ridica puţin deasupra noţiunii de necesităţi reciproce, aşa cum am arătat – putem reduce materia înţeleasă ca principiu de separare a sufletelor şi materia înţeleasă ca principiu de împreunare a lor la unicul concept al Pluralităţii, faţă de care „separarea" şi „împreunarea" sunt doar două aspecte. Cu fiecare înaintare a gândirii noastre, unitatea actului creator şi imposibilitatea de a cârpăci creaţia – ca şi cum unul sau altul dintre elementele ei ar putea fi înlăturate – vor deveni mai evidente. Poate că lumea noastră nu e „cea mai bună dintre lumile posibile", dar este singura posibilă. Lumi posibile poate însemna doar „lumi pe care Dumnezeu le-ar fi putut face, dar nu le-a făcut". Ideea privitoare la ceea ce

Dumnezeu „ar fi putut” face presupune o concepţie prea antropomorfizantă asupra libertăţii Sale. Indiferent de ce înseamnă libertatea umană, libertatea Divină nu poate însemna nehotărârea între alternative şi alegerea uneia din ele. Bunătatea desăvârşită nu poate niciodată delibera asupra scopurilor de atins, iar înţelepciunea desăvârşită nu poate delibera asupra mijloacelor celor mai potrivite de a le atinge. Libertatea lui Dumnezeu constă în faptul că actele Sale nu sunt produse de vreo cauză alta decât El însuşi şi că nu li se opune niciun obstacol exterior – că bunătatea lui e rădăcina din care cresc toate actele Sale, iar atotputernicia Sa, aerul în care înfloresc.

Cu aceasta ajungem la următorul nostru subiect – bunătatea Divină. N-am vorbit însă şi n-am încercat să dăm un răspuns la obiecţia potrivit căreia dacă universul trebuia să accepte, din capul locului, posibilitatea suferinţei, atunci bunătatea absolută ar fi lăsat universul necreat. Trebuie să-l previn pe cititor că nu voi încerca să dovedesc că a crea a reprezentat un bine mai mare decât a nu crea: nu cunosc balanţă omenească pe care să poată fi cântărită o problemă atât de importantă. Se pot face anumite comparaţii între o stare sau alta de existenţă, a încerca însă o comparaţie între existenţă şi nonexistenţă nu duce decât la vorbe goale. „Ar fi fost mai bine pentru mine să nu exist” – „pentru mine” în ce sens? Cum aş putea să profit de nonexistenţă de vreme ce nu exist? Proiectul nostru e mai puţin grandios: el urmăreşte doar să descopere felul în care – percepând suferinţa lumii şi fiind încredinţaţi, pe cu totul alte temeiuri, că Dumnezeu e bun – trebuie să concepem fără contradicţie această bunătate şi această suferinţă.

III Bunătatea Divină

Cel ce e Iubire poate răbda şi poate ierta… dar nu se

poate împăca niciodată cu un lucru nedemn de a fi iubit… Aşadar, El nu se poate împăca niciodată cu păcatul tău, fiindcă păcatul însuşi e incapabil de schimbare; El se poate împăca însă cu persoana ta, fiindcă ea poate fi mântuită.

TRAHERNE, Centuries of Meditation, II, 30

Îndată ce ne aplecăm asupra bunătăţii lui Dumnezeu, ne lovim de următoarea dilemă.

Pe de o parte, dacă Dumnezeu este mai înţelept decât noi, judecata Lui trebuie să fie în multe privinţe diferită de a noastră, şi nu în ultimul rând în privinţa binelui şi a răului. Ceea ce nouă ni se pare bun s-ar putea să nu fie bun şi în ochii Săi, iar ceea ce nouă ni se pare rău să nu fie rău.

Pe de altă parte, dacă judecata morală a lui Dumnezeu diferă de a noastră, astfel că ceea ce pentru noi e „negru” poate fi „alb” pentru El, s-ar putea ca numindu-L bun să nu spunem nimic cu sens; căci a spune „Dumnezeu e bun”, afirmând totodată că bunătatea Lui e complet diferită de a noastră, înseamnă de fapt a spune „Dumnezeu e nu ştiu ce”. Iar o însuşire total necunoscută a lui Dumnezeu nu ne poate oferi temeiuri morale de a-L iubi sau asculta. Dacă (în accepţiunea noastră) El nu e „bun”, vom asculta, eventual, doar de frică, fiind gata să ascultăm în egală măsură de un Demon atotputernic. Dacă se conchide că, de vreme ce căderea noastră e totală, ideea noastră despre bine nu valorează pur şi simplu nimic, doctrina totalei decăderi poate transforma creştinismul într-o formă de adorare a diavolului.

Putem scăpa de această dilemă dacă observăm cele ce se petrec în relaţiile umane atunci când un om cu o moralitate precară pătrunde în societatea unor oameni mai buni şi mai înţelepţi decât el, învăţând treptat să accepte normele lor – un proces pe care, din întâmplare, îl pot

descrie cu destulă acurateţe, ca unul ce a trecut prin el. Când am intrat la Universitate eram, ca orişice băiat, aproape lipsit de conştiinţă morală. O uşoară aversiune faţă de cruzime şi faţă de meschinăria pecuniară reprezenta culmea pe care o atinsesem în materie de sentimente morale – despre castitate, fidelitate şi sacrificiu de sine, părerile mele erau aidoma părerilor unui babuin despre muzica clasică. Prin mila Domnului am nimerit într-un grup de tineri (între care, de altfel, niciunul nu era creştin) destul de apropiaţi mie în ce priveşte inteligenţa şi imaginaţia ca să devenim imediat prieteni, care însă cunoşteau – şi încercau să respecte – legea morală. Judecăţile lor cu privire la bine şi la rău erau, prin urmare, foarte diferite de ale mele. Or, ceea ce se petrece într-un asemenea caz nu seamănă deloc cu cerinţa de a considera „alb" ceea ce până atunci era numit negru. Noile judecăţi morale nu pătrund niciodată în spirit ca simple răsturnări ale unor judecăţi anterioare (deşi se produce o răsturnare a lor), ci „în chip de suveran într-adevăr aşteptat". Nu poate fi îndoială cu privire la direcţia în care te îndrepţi: noile judecăţi sunt mai asemănătoare binelui decât frânturile lui anterior deţinute, dar într-un sens se află în continuarea lor. Marele test însă îl constituie faptul că recunoaşterea noilor norme e însoţită de sentimentul de ruşine şi de vinovăţie: devii conştient că ai orbecăit în sânul unei societăţi pentru care eşti nepregătit, în lumina unei asemenea experienţe trebuie privită bunătatea lui Dumnezeu. Fără îndoială, ideea Sa despre „bunătate" diferă de a noastră; nu trebuie să te temi însă că, apropiindu-te de ea, ţi se va cere pur şi simplu să-ţi răstorni propriile norme morale. Când diferenţa semnificativă dintre etica Divină şi propria ta etică îţi va deveni evidentă, nu vei sta nicio clipă în cumpănă că

schimbarea ce ţi se cere este în direcţia pe care o numeai deja „mai bine”. „Bunătatea” Divină e diferită de a noastră, dar nu e absolut diferită: diferenţa lor nu este cea dintre alb şi negru, ci dintre un cerc perfect şi cea dintâi încercare a unui copil de a desena o roată. Când însă copilul va fi învăţat să deseneze, va şti că cercul pe care-l va face atunci este acela pe care a-ncercat să-l facă de la bun început.

Aceasta e doctrina presupusă de Scriptură. Cristos îi îndeamnă pe oameni la căinţă – îndemn ce ar fi lipsit de sens dacă normele lui Dumnezeu ar fi absolut diferite de cele pe care ei le cunoşteau deja, fără a reuşi să le dea ascultare. El face apel la judecata morală a fiecăruia dintre noi: „De ce, dar, de la voi înşivă nu judecaţi ce este drept?” * în Vechiul Testament, Dumnezeu îi dojeneşte pe oameni pornind de la propriile lor concepţii despre recunoştinţă, fidelitate şi cinste: şi. Se pune, aşa zicând, pe Sine pe banca acuzaţilor în faţa propriilor Sale făpturi: „Ce nedreptate au găsit în Mine părinţii voştri, de s-au depărtat de Mine?” 46

După aceste preliminarii va fi, sper, lipsit de primejdii să amintesc că anumite concepţii despre bunătatea Divină, care tind să ne domine gândurile, sunt deschise criticii (deşi sunt rareori exprimate în atâtea cuvinte).

Astăzi, înţelegem prin bunătatea lui Dumnezeu aproape exclusiv caracterul său iubitor; şi poate că avem dreptate. Iar prin Iubire cei mai mulţi dintre noi înţeleg aici blândeţe – dorinţă de a-i vedea pe alţii fericiţi; fericiţi nu într-un anume fel sau altul, ci pur şi simplu fericiţi. Lucrul care ne-ar mulţumi într-adevăr ar fi un Dumnezeu care să spună despre orice ne-ar fi pe plac: „Ce contează atâta vreme cât ei sunt mulţumiţi?” De fapt, ne dorim mai puţin un Tată în Ceruri, cât un bunic în cer – o bunăvoinţă

senilă căreia, cum se spune, „îi place să-i vadă pe tineri bucurându-se” şi al cărei plan al universului să fie doar acela de a putea spune la capătul fiecărei zile „toată lumea s-a distrat pe cinste”. Nu multă lume, recunosc, ar formula o teologie exact în aceşti termeni: dar o concepţie nu foarte diferită se află ascunsă în multe minţi. Nu pretind că aş fi o excepţie: mi-ar plăcea foarte mult să trăiesc într-un univers guvernat după asemenea principii. Însă de vreme ce e limpede cu prisosinţă că lucrurile nu stau aşa şi de vreme ce totodată am motive să cred că Dumnezeu este Iubire, conchid că propria mea concepţie despre iubire trebuie îndreptată.

Aş fi putut învăţa, într-adevăr, fie şi de la poeţi, că Iubirea este ceva mai aspru şi mai scump decât simpla blândeţe: că până şi iubirea între sexe este, precum în Dante, „stăpân cumplit la chip”. Există blândeţe în Iubire: dar Iubirea şi blândeţea nu coincid, iar când blândeţea (în sensul dat mai sus) e ruptă de celelalte elemente ale Iubirii, ea implică o anumită indiferenţă funciară faţă de obiectul său, ba chiar ceva ce aduce a dispreţ faţă de el. Blândeţea consimte cu mare uşurinţă să i se ia obiectul – am întâlnit cu toţii oameni pe care blândeţea faţă de animale îi împinge mereu să le ucidă, ca nu cumva să sufere. Blândeţea, privită în sine, nu se sinchiseşte dacă obiectul ei devine bun sau rău, cu singura condiţie să evite suferinţa. Aşa cum arată Scriptura, răsfăţaţi sunt bastarzii: fiii legitimi, cei care trebuie să ducă mai departe tradiţia familiei, sunt certaţi. Fericire cu orice preţ cerem pentru oamenii de care nu ne pasă: faţă de prietenii, iubiţii sau copiii noştri avem pretenţii şi am prefera să-i vedem în mare suferinţă decât fericiţi într-un chip vrednic de dispreţ şi alienant. Dacă Dumnezeu e Iubire, El e, prin definiţie, mai mult decât simplă blândeţe. Şi, după cum se pare, deşi

ne-a dojenit şi condamnat adesea, El nu ne-a privit niciodată cu dispreţ. El ne-a adus omagiul neîndurător de a ne iubi, în sensul cel mai adânc, mai tragic, mai inexorabil.

Relaţia dintre Creator şi făptură este, desigur, unică şi nu poate fi asemuită cu nicio relaţie între făpturi. Dumnezeu este deopotrivă mai departe de noi şi mai aproape de noi decât este orice altă fiinţă. E mai departe de noi fiindcă simpla diferenţă dintre Acela care îşi are în sine principiul de existenţă şi acela căruia acest principiu i-a fost transmis este una în raport cu care diferenţa dintre un arhanghel şi un vierme este absolut nesemnificativă. El face, noi suntem făcuţi: El e originalul, noi copiile. Dar totodată, şi pentru acelaşi motiv, apropierea dintre Dumnezeu şi cea mai neînsemnată făptură e mai mare decât cea pe care-o pot atinge făpturile una faţă de alta. Viaţa noastră este, în fiece moment, dată de el: mărunta, miraculoasa forţă a liberului nostru arbitru doar se aplică trupurilor pe care continua Sa energie le ţine în viaţă – însăşi puterea noastră de a gândi este puterea Sa transmisă nouă. O asemenea relaţie unică poate fi cuprinsă numai prin analogie: de la diferitele tipuri de iubire cunoscute în rândul făpturilor ajungem la o concepţie inadecvată – dar folositoare – a iubirii pe care Dumnezeu o poartă oamenilor.

Tipul cel mai de jos, care nu e „iubire” decât printr-o extindere a înţelesului, este iubirea pe care artistul o simte pentru produsul artei sale. Relaţia dintre Dumnezeu şi om e zugrăvită astfel în viziunea lui Ieremia despre olar şi lut[34], sau în spusele Sf. Petru potrivit căruia Biserica e o casă zidită de Dumnezeu, membrii ei fiind pietrele[35].

34 Ieremia, 18.

35 Petru, 2, 5.

Limitele unei asemenea analogii rezidă, fireşte, în faptul că, în cadrul simbolului, cel ce primeşte iubirea nu e înzestrat cu simţire şi, prin urmare, că anumite întrebări privitoare la dreptate şi la milă, ce se ridică atunci când „pietrele" sunt „vii", rămân fără răspuns. Dar aşa cum e, e o analogie importantă. Suntem, nu doar metaforic, ci cu adevărat, o operă de artă Divină, o creaţie a lui Dumnezeu, creaţie de care, aşadar, nu va fi mulţumit până ce nu va avea un anumit fel de a fi. Ne izbim aici iarăşi de ceea ce am numit „neîndurătorul omagiu". Pentru o schiţă făcută cu gândul aiurea, ca să amuze un copil, artistul poate să nu-şi bată capul: se poate mulţumi cu ce-a ieşit, chiar dacă n-a ieşit exact ce-a vrut. Cu marele tablou al vieţii sale însă – opera pe care o iubeşte la fel de tare cum un bărbat iubeşte o femeie sau cum o mamă îşi iubeşte copilul, chiar dacă într-un mod diferit – se va frământa la nesfârşit, impunând astfel, fără îndoială, frământări fără sfârşit tabloului însuşi, dacă acesta ar fi înzestrat cu simţire. Ne putem închipui cât şi-ar dori un asemenea tablou, după ce a fost şters, răzuit şi luat de la-nceput a zecea oară, să fie doar o schiţă oarecare, dată gata într-o clipită. La fel, e firesc să dorim ca Dumnezeu să ne fi hărăzit un destin mai puţin glorios şi mai puţin abrupt; am dori atunci însă mai puţină iubire, nu mai multă.

Un alt tip de iubire este acela pe care un om îl poartă unui animal – o relaţie mereu folosită în Scriptură pentru a simboliza raportul dintre Dumnezeu şi om: „suntem poporul lui şi oile de pe păşunea sa". În anumite privinţe, analogia aceasta e mai bună decât cea anterioară, fiindcă rolul inferior e înzestrat cu simţire, şi totuşi în chip negreşit inferior; e însă mai puţin bună în măsura în care omul nu l-a făcut pe animal şi nu-l înţelege pe deplin. Marele ei merit constă în faptul că asocierea dintre (să

spunem) om şi câine e o asociere de dragul omului în primul rând: omul îmblânzeşte câinele în principal ca să-l poată iubi pe acesta, nu ca să fie iubit de el, şi ca să poată fi slujit, nu ca să-l slujească. În acelaşi timp însă, interesele câinelui nu sunt sacrificate pentru cele ale omului. Unul din scopuri (acela ca omul să poată iubi câinele) nu poate fi atins cu adevărat decât dacă şi câinele îl iubeşte în felul său pe om; şi nici slujit de câine nu poate fi omul dacă nu-l slujeşte şi el, în felul său, pe câine. Aşadar, tocmai fiindcă, potrivit normelor umane, câinele este una dintre „cele mai bune" făpturi iraţionale şi un obiect potrivit pentru a fi iubit de om – fireşte, cu acel grad şi gen de iubire adecvat unui asemenea obiect, iar nu cu nătânga exagerare antropomorfică –, omul se amestecă în viaţa câinelui şi-l face mai demn de a fi iubit decât era acesta în stare naturală. În această stare el are un miros şi un fel de a fi care resping iubirea omului: omul îl spală însă, îl domesticeşte, îl dezvaţă să fure, devenindu-i astfel cu putinţă să-l iubească cu adevărat. Dacă ar fi teolog, întreaga procedură l-ar cufunda pe căţelandru în serioase îndoieli cu privire la „bunătatea" omului; dar câinele matur şi dresat – mai mare, mai sănătos, trăind mai mult decât cel sălbatic şi totodată intrat, prin Har cum s-ar spune, într-o lume a afecţiunii, fidelităţii, avantajelor şi traiului bun – nu va avea asemenea îndoieli. De remarcat că omul (vorbesc pretutindeni despre omul bun) depune toate aceste strădanii cu câinele, impunându-i totodată şi acestuia strădanii, numai fiindcă este un animal superior- fiindcă este în asemenea măsură demn de a fi iubit încât, merită efortul de a-l face pe de-a întregul astfel. El nu domesticeşte urechelniţa şi nu îmbăiază scolopendrele. Am putea, într-adevăr, dori să fim atât de neînsemnaţi în ochii lui Dumnezeu încât El să ne lase să ne urmăm

nestingheriţi impulsurile naturale – să renunţe la încercarea de a ne deprinde cu ceva atât de străin inimii noastre; dar, încă o dată, am cere astfel mai puţină iubire, nu mai multă.

O analogie mai înaltă, sprijinită de sensul general al învăţăturii Domnului Nostru, este aceea dintre iubirea lui Dumnezeu pentru om şi iubirea unui tată pentru fiul său. Oricum, ori de câte ori e folosită (adică ori de câte ori rostim Tatăl Nostru), trebuie să ne amintim că Mântuitorul a folosit analogia într-o vreme şi într-un loc în care autoritatea tatălui era mult mai la preţ decât este în Anglia modernă. Un tată care se simte pe jumătate vinovat pentru că a adus un fiu pe lume, temându-se să-l strunească pentru a nu-i crea inhibiţii, ba chiar temându-se să-l îndrume pentru a nu-i stânjeni libertatea de gândire, este cel mai înşelător simbol al Tatălui Divin. Nu pun în discuţie aici dacă autoritatea tatălui, în dimensiunea pe care a avut-o în Antichitate, a fost un lucru bun sau rău; explic doar ce va fi însemnat ideea de Tată pentru cei dintâi ascultători ai Domnului Nostru, şi chiar pentru urmaşii lor timp de mai multe veacuri. Lucrul va deveni şi mai limpede dacă vom lua aminte la felul în care Domnul Nostru (deşi, potrivit credinţei noastre, una cu Tatăl şi coetern cu El aşa cum niciun fiu nu este cu tatăl său pământesc) se priveşte pe Sine ca Fiu, punându-şi propria voinţă în voinţa Tatălui şi neacceptând nici măcar să fie numit „bun”, fiindcă Binele este numele Tatălui. Iubirea dintre tată şi fiu înseamnă în chip esenţial, în acest simbol, iubire autoritară de o parte şi iubire ascultătoare de alta. Tatăl îşi foloseşte autoritatea pentru a face din fiu acel soi de fiinţă omenească la care, cu îndreptăţire, în marea sa înţelepciune, vrea să îl vadă ajuns. Chiar şi în zilele noastre, ar rosti un nonsens acela care ar spune (chiar

dac-o poate face): „Îmi iubesc fiul, dar nu-mi pasă cât de ticălos este, dacă petrece bine”. În cele din urmă ajungem la o analogie plină de primejdii, cu o aplicare mai limitată, care este totuşi pentru moment cea mai utilă scopului nostru – mă refer la analogia dintre iubirea lui Dumnezeu pentru om şi iubirea bărbatului pentru o femeie. Ea este folosită fără restricţii în Scriptură. Cetatea Ierusalimului e o soţie necredincioasă, dar soţul ei Ceresc nu poate da uitării zilele fericite: „Mi-am adus aminte de prietenia cea din tinereţea ta, de iubirea de pe când erai mireasă şi m-ai urmat în pustiu, în pământul cel nesemănat.”[36] Cetatea Ierusalimului e mireasa săracă, nevasta pe care îndrăgostitul a găsit-o aruncată în câmp, şi a gătit-o şi împodobit-o şi a făcut-o de o frumuseţe desăvârşită, dar ea L-a înşelat.[37]” Prea desfrânaţilor” ne numeşte Sf. Iacov, fiindcă ne întoarcem faţa către „prietenia lumii”, în vreme ce Dumnezeu „doreşte cu gelozie Duhul pe care L-a pus să locuiască în noi”[38]. Biserica este mireasa Domnului pe care El o iubeşte într-atât încât nu suferă să aibă pată sau zbârcitură.[39] Căci adevărul pe care-l reliefează această analogie este acela că Iubirea reclamă, prin propria-i natură, desăvârşirea fiinţei iubite; că simpla „blândeţe” ce tolerează pentru obiectul său orice afară de suferinţă este, în această privinţă, la antipodul Iubirii. Când ne

---

36 Ieremia, 2, 2.

37 Iezechiel, 16,6-15.

38 Iacov, 4,4-5. (Autorul amendează aici o tradiţie seculară în traducerea Bibliei: atît Vulgata, cît şi traducerile moderne ale lui Luther sau versiunea King James, alături de nenumărate — chiar dacă nu toate — traduceri din zilele noastre, propun, în ciuda incongruenţei cu întregul capitol din Epistola lui Iacov, „Duhul ce locuieşte în noi ne îndeamnă ia zavistie* — n.t

39 Efeseni, 5, 27.

îndrăgostim de o femeie, încetăm oare să ne pese dacă-i curată sau murdară, atrăgătoare sau respingătoare? Oare nu abia atunci începe să ne pese? Priveşte oare vreo femeie nepăsarea bărbatului faţă de felul cum arată ca pe un semn de iubire? Iubirea poate într-adevăr iubi când fiinţa iubită şi-a pierdut frumuseţea: nu însă fiindcă şi-a pierdut-o. Iubirea poate trece cu vederea orice cusur şi poate iubi în ciuda lor: dar ea nu poate renunţa să dorească îndepărtarea lor. Iubirea e mai sensibilă decât ura la orice cusur al fiinţei iubite; „sensibilitatea îi e mai fină şi mai vie decât a gingaşelor coarne de melc”. Dintre toate puterile, ea e aceea care iartă cel mai mult, dar uită cel mai puţin: se mulţumeşte cu puţin, dar cere tot.

Când creştinismul spune că Dumnezeu îl iubeşte pe om, înseamnă că Dumnezeu îl iubeşte pe om: înseamnă nu că ar avea vreo preocupare „dezinteresată” (adică într-adevăr indiferentă) pentru fericirea noastră, ci că, în chipul unui adevăr surprinzător şi dătător de fiori, suntem obiectul iubirii Sale. Am cerut un Dumnezeu iubitor: îl avem. Spiritul plin de măreţie pe care l-ai invocat cu atâta uşurinţă, „stăpânul cumplit la chip”, este prezent: nu o bunăvoinţă senilă dorindu-ţi, indolentă, fericirea în legea ta, nu filantropia rece a funcţionarului scrupulos şi nici grija gazdei răspunzătoare de bunăstarea oaspetelui său, ci însuşi focul mistuitor, Iubirea care a făcut lucrurile, dăinuitoare ca iubirea artistului pentru opera sa şi despotică precum iubirea omului pentru câinele său, prevăzătoare şi venerabilă ca dragostea tatălui pentru copilul său, geloasă, inexorabilă şi exigentă ca dragostea între sexe. Cum de este aşa, nu ştiu: e mai presus de puterea raţiunii să explice de ce o făptură oarecare, ca să nu mai vorbim de o făptură asemeni nouă, trebuie să aibă o atare valoare în ochii Creatorului său. Este cu siguranţă

povara unei glorii aflate nu doar mai presus de meritele noastre, ci şi, exceptând rarele clipe de har, mai presus de ceea ce-am dorit; suntem ispitiţi, aidoma fecioarelor din vechea tragedie, să îndepărtăm prin rugăciune iubirea lui Zeus. [40]Faptul însă pare neîndoielnic. Impasibilul vorbeşte de parcă ar pătimi, iar Cel ce poartă în Sine cauza propriei beatitudini şi a tuturor celorlalte vorbeşte de parcă s-ar afla în nevoie şi ar tânji. „Dar Efraim nu este feciorul meu scump, un copil atât de alintat? Atunci când vorbesc de el, totdeauna cu dragoste Mi-amintesc de el; pentru el Mi se mişcă inima „O, cum te voi lăsa, Efraime! Cum Te voi părăsi, Israele! [...] Inima se zvârcoleşte în Mine!”[41] „Ierusalime, Ierusalime [...] De câte ori am voit să adun pe fiii tăi după cum îşi adună pasărea puii săi sub aripi, dar nu aţi voit!”[42]

Problema reconcilierii dintre suferinţa umană şi existenţa unui Dumnezeu iubitor e insolubilă doar atâta vreme cât atribuim un înţeles trivial cuvântului „iubire” şi privim lucrurile ca şi cum omul ar fi centrul lor. Omul nu este centrul. Dumnezeu nu există în vederea omului. Omul nu există în vederea lui însuşi. „Tu ai zidit toate lucrurile şi prin voinţa Ta ele erau şi s-au făcut”. În chip esenţial, noi n-am fost creaţi pentru a-l iubi pe Dumnezeu (deşi am fost creaţi şi pentru asta), ci pentru ca Dumnezeu să ne iubească, pentru ca noi să devenim obiectele în care iubirea Divină „să-şi găsească plăcerea”. A cere ca iubirea lui Dumnezeu să se mulţumească cu felul nostru de a fi înseamnă a cere ca Dumnezeu să înceteze a mai fi Dumnezeu: fiindcă El este ceea ce este, e în firea lucrurilor

40 Promethaeus Vinctus, 887-900.

41 Osea, 11, 8.

42 Matei, 23, 37.

ca iubirea Lui să fie împiedicată şi alungată de anumite pete ale naturii noastre, şi fiindcă El ne iubeşte deja, trebuie să se străduiască să ne facă demni de a fi iubiţi. Nu putem nici măcar dori, în clipele noastre mai bune, ca El să se împace cu întinările noastre prezente – aşa cum nici fecioara cerşetoare nu putea dori ca Regele Cophetua să-i accepte zdrenţele şi murdăria, sau aşa cum un câine, o dată ce a învăţat să-l iubească pe om, n-ar putea dori ca omul să fie în aşa fel croit încât să tolereze în casa lui câinele din haita sălbatică, gata să muşte, plin de viermi şi spurcând totul în jurul lui. Ceea ce am numi, aici şi acum, „fericirea" noastră nu este scopul urmărit cu precădere de Dumnezeu: când însă felul nostru de a fi va naşte în El iubire fără de oprelişti, atunci vom fi cu adevărat fericiţi.

Prevăd de pe acum că direcţia argumentării mele va provoca proteste. Am promis că în încercarea de a înţelege bunătatea Divină nu ni se va cere să acceptăm o simplă răsturnare a eticii noastre. Or, se poate obiecta că ni se cere tocmai să acceptăm o răsturnare. Genul de iubire pe care i-l atribui lui Dumnezeu este, se poate spune, exact genul acela caracterizat, în cazul fiinţelor umane, drept iubire „egoistă" sau „posesivă", şi care contrastează în chip nefavorabil cu un alt gen ce caută mai cu seamă fericirea fiinţei iubite, iar nu mulţumirea celui ce iubeşte. Nu sunt sigur dacă asta este exact ceea ce simt nici măcar cu privire la iubirea omenească. Nu cred c-ar trebui să preţuiesc prea mult dragostea unui prieten care s-ar îngriji de fericirea mea fără a avea nimic împotrivă ca eu să devin necinstit. Cu toate astea, protestul este bine venit, iar răspunsul pe care i-l voi da va arunca o nouă lumină asupra subiectului, corectând ceea ce a fost unilateral în discuţia noastră.

Adevărul este că această antiteză între iubirea

egoistă şi cea altruistă nu poate fi aplicată fără ambiguităţi iubirii pe care Dumnezeu o poartă făpturilor Sale. Ciocnirile de interese şi, prin urmare, prilejurile de egoism şi altruism deopotrivă au loc doar între fiinţe aparţinând lumii obişnuite: Dumnezeu nu se poate afla în competiţie cu o făptură, tot aşa cum Shakespeare nu se poate afla în competiţie cu Viola. Când Dumnezeu se face Om şi trăieşte ca făptură în rândul făpturilor Sale în Palestina, atunci cu adevărat viaţa Lui este una a supremului sacrificiu de Sine şi ea duce la Golgota. Un filosof panteist modern a spus: „Când Absolutul cade în mare, el devine peşte”; în acelaşi fel noi, creştinii, putem spune, referindu-ne la întrupare, că, atunci când Dumnezeu. Se leapădă de slava Sa şi. Se supune acelor condiţii care singure dau înţeles limpede egoismului şi altruismului, El se arată cu desăvârşire altruist. În transcendenţa sa însă, Dumnezeu – ca temei necondiţionat al tuturor condiţiilor – nu poate lesne fi gândit în acelaşi mod. Numim egoistă iubirea omenească atunci când îşi satisface propriile nevoi în dauna nevoilor obiectului – cum se întâmplă când un părinte, neputând să se despartă de copiii săi, îi ţine acasă, în vreme ce ar trebui, în propriul lor interes, să-i împingă în lume. Situaţia implică o nevoie sau o pasiune de partea celui ce iubeşte, o nevoie incompatibilă de partea celui iubit şi o nepăsare sau o vinovată ignorare a nevoilor celui iubit de către cel care iubeşte. Niciuna din aceste condiţii nu e prezentă în relaţia dintre Dumnezeu şi om. Dumnezeu nu are nevoi. Iubirea omenească este, după Platon, odrasla sărăciei, a dorinţei sau lipsei; ea este provocată de un bun real sau presupus pe care l-ar deţine cel iubit şi care ar stârni nevoia sau dorinţa celui ce iubeşte. Însă iubirea lui Dumnezeu, departe de a fi provocată de binele ce ar sălăşlui în obiect, generează întreaga bunătate de care obiectul are parte,

mai întâi prin aceea că-i dăruieşte viaţă şi apoi prin faptul că-l face cu adevărat, chiar dacă în chip derivat, demn de iubit. Dumnezeu este Bunătate. El poate dărui binele, dar nu-l poate râvni şi nici obţine. În acest sens, întreaga Sa iubire este, aşa zicând, de un altruism fără margini prin însăşi definiţia ei; ea dăruieşte totul fără a primi nimic. Prin urmare, dacă Dumnezeu vorbeşte uneori de parcă Impasibilul ar putea pătimi iar plinătatea veşnică ar putea dori – dori anume acele fiinţe cărora le conferă totul, începând cu existenţa –, asta nu poate însemna (dacă înseamnă ceva inteligibil pentru noi) decât că Dumnezeu S-a făcut printr-o simplă minune capabil să tânjească şi a creat în Sinea Sa nevoia pe care noi o putem satisface. Dacă El are nevoie de noi, nevoia aceasta e de El aleasă. Dacă sufletul netulburat poate fi mâhnit de fantoşele pe care însuşi le-a făcut, ceea ce l-a robit astfel, în chip liber şi cu o umilinţă ce depăşeşte înţelegerea, nu-i altceva decât Atotputernicia Divină. Dacă lumea există nu atât pentru ca noi să îl iubim pe Dumnezeu, ci pentru ca El să ne iubească pe noi, faptul acesta este totuşi, la un nivel mai adânc, în beneficiul nostru. Dacă Acela care în Sinea Sa nu poate avea nevoie de nimic alege ca noi să-l fim de trebuinţă, e fiindcă noi înşine trebuie să fim de trebuinţă. Aşa cum ni le prezintă creştinismul, înaintea şi dedesubtul relaţiilor dintre Dumnezeu şi om se deschide abisul unui act Divin de pură dăruire – predestinarea omului ca, din nonentitate, să devină fiinţa iubită de Dumnezeu şi astfel (într-un sens) să devină trebuincios şi dorit de Dumnezeu; care, exceptând acest act, nu are nevoie şi nu doreşte nimic, căci are – şi este – în chip veşnic întreaga bunătate. Iar acest act este făcut de dragul nostru. Este un bine pentru noi să cunoaştem iubirea; şi este cel mai mare bine să cunoaştem iubirea pentru cel mai bun obiect –

Dumnezeu. A o cunoaşte însă ca iubire în care noi am fi mai cu seamă peţitorii iar Dumnezeu peţitul, în care noi am căuta iar El ar fi găsit, în care mai importantă ar fi potrivirea Lui la nevoile noastre, nu a noastră la nevoile Lui – ar însemna s-o cunoaştem într-un chip fals în raport cu natura lucrurilor înseşi. Căci noi nu suntem altceva decât făpturi: rolul nostru nu poate fi decât acela de pacient raportat la agent, acela de femeie în raport cu bărbatul, de oglindă în raport cu lumina, de ecou în raport cu glasul. Activitatea noastră supremă trebuie să fie răspunsul, nu iniţiativa. A trăi iubirea de Dumnezeu în chip adevărat, nu iluzoriu, înseamnă deci a o trăi ca supunere a noastră înaintea exigenţelor sale, ca potrivire a noastră cu dorinţele lui: a o trăi în celălalt chip este, oarecum, un solecism strecurat în gramatica fiinţei. Nu neg, fireşte, că de la un anumit nivel putem vorbi cu îndreptăţire despre sufletul ce-L caută pe Dumnezeu şi despre Dumnezeu care primeşte iubirea sufletului: dar până la urmă faptul că sufletul îl caută pe Dumnezeu poate fi doar o modalitate, sau aparenţă (Erscheinung), a căutării lui de către Dumnezeu – de vreme ce totul purcede de la El, de vreme ce însăşi putinţa noastră de a iubi este un dar pe care El ni-l face, iar libertatea noastră reprezintă doar libertatea unui răspuns mai bun sau mai rău. Prin urmare, cred că nimic nu deosebeşte mai clar teismul păgân de creştinism ca doctrina lui Aristotel potrivit căreia Dumnezeu pune în mişcare universul, El însuşi fiind nemişcat, aşa cum Cel iubit îl pune în mişcare pe cel care iubeşte. Pentru creştinism însă, „în aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi”.

Cea dintâi condiţie pentru ceea ce numim iubire egoistă între oameni lipseşte, aşadar, când e vorba de Dumnezeu. El nu are nevoi naturale şi nici pasiuni care să-l

concureze dorinţa de fericire pentru cel pe care-l iubeşte: sau, dacă există la El ceva pe care trebuie să ni-l închipuim analog cu pasiunea, cu dorinţa, aceasta există ca urmare a propriei Sale voinţe şi de dragul nostru. Lipseşte de asemenea şi a doua condiţie. Interesul adevărat al copilului poate fi diferit de ceea ce îi cere în chip instinctiv afecţiunea tatălui, căci copilul este o fiinţă deosebită de tată, având o fire înzestrată cu nevoi specifice – el nu există numai pentru tată, nu-şi află desăvârşirea în faptul de a fi iubit de el, iar tatăl nu-l înţelege pe de-a-ntregul. Făpturile nu sunt însă distincte de Creatorul lor, iar El nu se poate înşela asupră-le. Locul ce le e hărăzit de El în planul Său este locul pentru care au fost făcute. Atunci când îl ating, firea lor îşi atinge împlinirea, iar ei sunt fericiţi: un mădular pierdut îşi află locul, iar chinul se destramă. Când vrem să fim altceva decât vrea Dumnezeu să fim, dorim cu siguranţă ceva care, în fapt, nu ne va face fericiţi. Poruncile Divine ce sună urechilor noastre pământeşti mai degrabă despotic decât iubitor ne îndeamnă de fapt către locul spre care-ar trebui să tindem dacă am şti ce vrem. El ne cere adoraţie, ascultare, prosternare. Ne închipuim oare că toate astea îi pot aduce vreun bine, sau ne temem, precum corul din Milton, că lipsa de respect a omului poate pricinui „împuţinarea slavei

Sale”? Refuzând să i se închine, un om poate împuţina slava lui Dumnezeu tot atât cât poate un nebun să alunge soarele zgâriind cuvântul „beznă” pe zidurile chiliei sale. Dar Dumnezeu vrea binele nostru, iar binele nostru înseamnă a-L iubi (cu acea iubire simţitoare proprie făpturilor), şi pentru a-L iubi trebuie să-L cunoaştem: iar dacă îl cunoaştem, vom cădea de fapt cu faţa la pământ. Iar dacă n-o vom face, înseamnă doar că ceea ce încercăm

să iubim nu este încă Dumnezeu – deşi ar putea fi cea mai bună aproximare a Sa pe care gândirea şi închipuirea noastră o pot atinge. Cu toate acestea, chemarea nu este doar de a ne prosterna şi de a venera; ci şi de a reflecta viaţa Divină, de a participa, potrivit calităţii noastre de făpturi, la atributele Divine, ceea ce depăşeşte cu mult dorinţele noastre prezente. Suntem chemaţi „să fim aidoma lui Cristos", să devenim asemenea lui Dumnezeu. Adică Dumnezeu vrea, fie că ne place sau nu, să ne ofere ceea ce ne e de trebuinţă, nu ceea ce credem noi că vrem. Încă o dată, suntem împovăraţi de neîndurătorul omagiu, de prea multă iubire, nu de prea puţină.

Şi totuşi, pesemne că nici această perspectivă nu ajunge la adevăr. Nu-i vorba doar de faptul că Dumnezeu ne-a făcut în chip arbitrar astfel încât El să fie singurul nostru bine. Mai degrabă, Dumnezeu este singurul bine al tuturor făpturilor: şi, în chip necesar, fiecare trebuie să-şi afle binele într-o împlinire întru Dumnezeu proprie (în natură şi grad) firii sale. Natura şi gradul pot varia odată cu firea creaturii, dar ideea că ar putea exista un alt bine, oricare ar fi acesta, e o fantasmă ateistă. George MacDonald, într-un pasaj pe care nu-l pot găsi acum, îl arată pe Dumnezeu spurăindu-i omului: „Trebuie să fii puternic cu puterea ce-ţi dau, şi binecuvântat cu binecuvântarea ce-ţi fac, căci nu am nimic alta să-ţi dăruiesc". Aceasta e concluzia întregii dispute. Dumnezeu dăruieşte ce are, nu ce nu are: dăruieşte fericirea care este, nu pe aceea care nu este. A fi Dumnezeu – a fi asemeni Lui şi a te împărtăşi din bunătatea Lui cu simţământul cuvenit făpturii – a fi nenorocit – acestea sunt singurele trei alternative. Dacă nu ne vom învăţa să mâncăm singura hrană ce creşte în univers – singura ce poate creşte în oricare dintre universurile posibile – va

trebui să flămânzim veşnic.

IV Ticăloşia omului

Cu neputinţă de găsit pentru orgoliu un semn mai sigur decât gândul că eşti smerit îndeajuns.

LAW, Serious Call, cap. XVI

Exemplele oferite în ultimul capitol au arătat că iubirea poate pricinui suferinţă obiectului său, dar numai potrivit supoziţiei că obiectul însuşi trebuie schimbat ca să devină în întregime demn de a fi iubit. De ce aveam nevoie însă noi, oamenii, de atâta schimbare? Răspunsul creştin – potrivit căruia, folosindu-ne liberul-arbitru, am devenit răi – este atât de bine cunoscut încât abia dacă mai trebuie amintit. Dar a face ca doctrina aceasta să capete viaţă cu adevărat în mintea omului modern, ba chiar şi a creştinului modern, e un lucru tare anevoios. La vremea lor, apostolii s-au putut bizui, chiar şi în cazul ascultătorilor lor păgâni, pe conştiinţa curată a faptului că mânia Divină e meritată. Misterele păgâne uşurau această conştiinţă, iar filosofia epicuriană pretindea că-l eliberează pe om de teama veşnicei osânde. Acesta e fundalul pe care Evanghelia a apărut ca vestea cea bună. Ea a vestit că cei care se ştiu bolnavi de moarte pot fi alinaţi. Toate acestea însă s-au schimbat. Acum, creştinismul trebuie să propage diagnosticul – care în sine este o veste foarte proastă- înainte de a dobândi ascultare în privinţa vindecării.

Două sunt cauzele principale. Cea dintâi este că vreme de circa o sută de ani ne-am concentrat într-o asemenea măsură asupra unei singure virtuţi – „blândeţea” sau mila –, încât cei mai mulţi dintre noi socotesc că doar blândeţea este bună cu adevărat şi doar cruzimea rea cu adevărat. Asemenea situaţii etice dezechilibrate nu sunt neobişnuite, alte epoci având şi ele virtuţile lor favorite şi straniile lor indiferenţe. Iar dacă o

virtute trebuie cultivată pe seama tuturor celorlalte, niciuna nu are mai multă îndreptăţire decât mila – căci oricare creştin trebuie să respingă cu dezgust acea propagandă făţişă a cruzimii care încearcă să izgonească dintre oameni mila numind-o „Umanitarism” şi „Sentimentalism”. Necazul este că „Blândeţea” e o virtute pe care, în chip inevitabil, ne-o putem lesne atribui nouă înşine pe temeiuri improprii. Oricine se simte binevoitor dacă nu-l sâcâie nimic din toate câte se întâmplă la un moment dat. Aşa se face că omul ajunge să se consoleze cu uşurinţă de toate celelalte vicii ale sale, încredinţat fiind că „inima-i e la locul ei” şi că „nu s-ar atinge nici de o muscă”, chiar dacă în fapt n-a făcut niciodată un sacrificiu cât de mic pentru un semen de-al său. Ne credem blânzi, când suntem doar fericiţi: nu e la fel de lesne să ne închipuim, pe aceleaşi temeiuri, că suntem cumpătaţi, neprihăniţi sau smeriţi.

A doua cauză este urmarea influenţei pe care psihanaliza a avut-o asupra minţii oamenilor, şi mai cu seamă teoria refulării şi a inhibiţiilor. Oricare ar fi sensul acestor teorii, impresia pe care au lăsat-o asupra majorităţii oamenilor este că sentimentul Ruşinii e un lucru primejdios şi vătămător. Ne-am străduit să depăşim sentimentul de sfială, dorinţa de a ascunde pe care Natura însăşi, deopotrivă cu aproape întreaga tradiţie a omenirii, le-au asociat cu laşitatea, impudoarea, falsitatea şi invidia. „Scoateţi totul la lumină”, ni se spune, nu pentru a ne smeri, ci fiindcă „totul” e foarte natural şi nu trebuie să ne fie ruşine de el.

Dar, afară de cazul în care creştinismul ar fi în întregime fals, percepţia pe care o avem despre noi înşine în clipele când suntem ruşinaţi este cu siguranţă singura adevărată; chiar şi societăţile păgâne au recunoscut

îndeobşte că „neruşinarea” este nadirul sufletului. Încercând să extirpăm ruşinea, am dărâmat unul din meterezele spiritului omenesc, bucurându-ne în chip smintit de fapta noastră, aidoma troienilor care au năruit zidurile Troiei pentru a introduce Calul în cetate. Nu ştiu dacă avem altceva de făcut decât să ne apucăm să reclădim cât mai curând cu putinţă. E faptă nebunească să înlături ipocrizia înlăturând şi ceea ce-o convoacă, „sinceritatea” oamenilor coborâţi sub pragul ruşinii e-o foarte ieftină sinceritate.

Redobândirea vechiului sentiment al păcatului este esenţială pentru creştinism. Cristos acceptă ca pe un lucru de la sine înţeles că oamenii sunt răi. Câtă vreme nu vom simţi pe deplin adevărul acestei supoziţii a Lui, nu vom face parte dintre cei cărora El le-a cuvântat, chiar dacă facem parte din lumea pe care a venit s-o mântuiască. Ne lipseşte cea dintâi condiţie pentru a înţelege despre ce ne vorbeşte. Iar când oamenii încearcă să fie creştini fără această conştiinţă prealabilă a păcatului, rezultatul este aproape inevitabil un soi de resentiment împotriva lui Dumnezeu ca unul ce este întotdeauna în chip inexplicabil mânios. Cei mai mulţi dintre noi am simţit cândva o simpatie tainică pentru răspunsul pe care fermierul aflat în pragul morţii l-a dat dizertaţiei Vicarului asupra căinţei, întrebându-l: „Ce rău l-am făcut eu vreodată Lui, Asta-i adevărata piedică. Lucrul cel mai rău pe care l-am făcut faţă de Dumnezeu este de a-L fi lăsat în pace – de ce nu ne-ar răspunde şi el cu aceeaşi monedă? De ce să nu trăieşti lăsându-i şi pe ceilalţi să trăiască? Ce îndreptăţire are El, între toate fiinţele, să fie „mânios”? îi vine lesne Lui să fie bun!

Însă în clipa când un om se simte cu adevărat vinovat – clipe prea rare în viaţa noastră – toate aceste blasfemii se

risipesc. Multe se pot ierta, am putea crede, defectelor omeneşti: ceva însă este cu neputinţă de iertat – acel ceva de-o josnicie şi o ticăloşie de necrezut, pe care niciunul din prietenii noştri nu l-ar fi săvârşit, de care până şi o canalie fără cusur cum e X s-ar ruşina, pe care n-am accepta în ruptul capului să-l facem public. Într-o astfel de clipă ştim cu adevărat că, aşa cum se dezvăluie el în fapta pe care-am săvârşit-o, caracterul nostru este, şi trebuie să fie, detestabil în ochii tuturor oamenilor buni; iar dacă există puteri mai presus de om, şi-n ochii lor. Un Dumnezeu care n-ar privi-o c-un negrăit dezgust n-ar fi o fiinţă bună. Un asemenea Dumnezeu nici nu putem să ne dorim – e ca şi cum ne-am dori ca nasul să dispară de pe lume, ca nicio fiinţă să nu se mai desfete cu mirosul fânului, al mării sau al trandafirilor, fiindcă din întâmplare ne duhneşte răsuflarea.

Când spunem doar că suntem răi, „mânia” lui Dumnezeu apare ca o doctrină barbară; de îndată însă ce ne înţelegem propria răutate, mânia ne apare inevitabilă, un simplu corolar al bunătăţii Sale. Este, aşadar, absolut necesar pentru o înţelegere adevărată a credinţei creştine să avem mereu prezentă în minte revelaţia pe care ne-o procură o clipă ca aceea pe care am descris-o, să învăţăm să detectăm mereu aceeaşi depravare de neiertat sub măştile ei tot mai sofisticate. Nu-i vorba aici, firește, de o doctrină nouă. Nu am de gând să fac risipă de strălucire în acest capitol. Încerc doar să-l fac pe cititor (şi încă şi mai mult pe mine însumi) să treacă peste un pons asinorum – să facă un pas pentru a ieşi din paradisul nebunesc şi din totala amăgire în care se află. În vremurile noastre însă, amăgirea a căpătat o asemenea putere încât mă văd nevoit să adaug câteva consideraţii spre a face realitatea mai puţin incredibilă.

1. Ne amăgim privind latura exterioară a lucrurilor. Ne credem, una peste alta, nu mult mai răi decât Y, pe care toţi îl ţin drept o persoană cuviincioasă, şi cu siguranţă (deşi n-am spune-o cu glas tare) mai buni decât odiosul X. Chiar şi la un nivel de suprafaţă ne amăgim, pesemne, aici. Nu fi aşa de sigur că prietenii te cred la fel de bun ca Y. Însuşi faptul că l-ai ales pe el drept termen de comparaţie e suspect: probabil că se află cu un cap deasupra ta şi a celor în mijlocul cărora te-nvârţi. Să presupunem însă că amândoi, şi tu, şi Y, păreţi „a nu fi răi”. Cât de amăgitoare este aparenţa lui Y, e o chestiune între el şi Dumnezeu. Aparenţa lui nu este, poate, amăgitoare: despre a ta însă, ştii că este. Ţi se pare că la mijloc e un şiretlic, că aş fi putut spune acelaşi lucru lui Y şi fiecărui om pe rând? Dar tocmai asta e. Fiecare om, dacă nu-i sfânt cu adevărat sau nu e dintre cei ce nu-şi încap în piele, trebuie „să trăiască pe potriva” aparenţelor altor oameni: fiecare ştie că în el însuşi zace ceva cu mult mai josnic decât cea mai uşuratică purtare şi decât cel mai dezlânat taifas. Într-o singură clipă – răstimpul cât prietenul îşi caută cuvintele – câte lucruri nu ne trec prin minte? N-am spus niciodată întregul adevăr. Putem mărturisi fapte urâte – cea mai josnică laşitate sau dezmăţul cel mai prozaic şi mai jalnic – dar tonul este fals. Actul însuşi al mărturisirii, o ocheadă ipocrită, o tresărire de umor – toate îndeamnă la disocierea faptelor de tine însuţi. N-ar putea ghici nimeni cât de familiare şi, într-un sens, cât de aproape sufletului tău sunt toate aceste lucruri, în ce perfectă unitate stau ele cu tot restul: acolo, în adânc, în căldura lăuntrică ce-ndeamnă la visare, muzica lor nu cunoştea stridenţe, iar ele nu se arătau atât de nefireşti şi de rupte de tine ca atunci când le treci în cuvinte. Presupunem, şi adesea credem, că viciile obişnuite sunt fapte excepţionale,

singulare, iar cu privire la virtuţile noastre facem greşeala inversă – aidoma unui prost jucător de tenis pentru care forma normală reprezintă „zile proaste” şi rarele succese, norma. Nu cred că avem vreo vină pentru faptul că nu putem spune adevărul adevărat despre noi înşine; murmurul surd, de-o viaţă, al urii, al invidiei, al desfrâului, al lăcomiei şi al vanităţii pur şi simplu nu se lasă trecut în cuvinte. Dar important este să nu luăm dezvăluirile noastre inevitabil limitate drept o mărturisire deplină a celui mai mare rău ce zace înăuntru.

2. Împotriva concepţiilor pur private sau personale despre morală, are loc acum o reacţie – în sine salutară – o trezire la viaţă a conştiinţei sociale. Ne simţim parte a unui sistem social arbitrar şi împărtăşim o vină colectivă. Lucru perfect adevărat: duşmanul însă poate exploata şi adevărurile întru amăgirea noastră. Feriţi-vă ca nu care cumva să folosiţi ideea de vină colectivă pentru a vă abate atenţia de la propriile voastre vinovăţii banale, de modă veche, care n-au nicio legătură cu „sistemul” şi care pot fi rezolvate fără a aştepta venirea epocii de aur. Căci vina colectivă nu poate fi, şi nici nu e pesemne, resimţită cu aceeaşi intensitate ca vina personală. Pentru cei mai mulţi dintre noi, această concepţie este, potrivit felului nostru actual de a fi, o simplă justificare pentru evitarea adevăratei probleme. Abia după ce vom fi învăţat să ne cunoaştem decăderea proprie putem trece să ne gândim la vina colectivă, la care cu greu se poate spune că ne gândim prea mult. Trebuie să învăţăm să mergem însă înainte de a alerga.

3. Împărtăşim o stranie iluzie: anume că timpul şterge de unul singur păcatul. I-am auzit pe alţii, şi pe mine însumi, povestind acte de cruzime şi de infidelitate comise în adolescenţă de parcă nu l-ar fi privit defel pe cel

ce le rostea, ba chiar râzând. Dar timpul singur e neputincios, atât în faţa păcatului cât şi a vinii care-l însoţeşte. Vina e ştearsă nu de timp, ci de căinţă şi de sângele lui Cristos: dacă ne-am căi pentru acele păcate timpurii, neam aminti preţul iertării noastre şi am fi smeriţi. Cât despre săvârşirea păcatului, există oare ceva care s-o poată şterge? Timpul este pentru Dumnezeu un veşnic prezent. Nu e oare cu putinţă ca, măcar de-a lungul uneia din liniile multidimensionalei Sale veşnicii, El să te vadă mereu smulgând aripile unei muşte la grădiniţa de copii, mereu linguşitor, mincinos şi supus poftelor la şcoală, mereu în clipele de laşitate şi insolenţă ale slujbaşului? Poate că mântuirea nu constă în ştergerea acestor clipe veşnice, ci în umanitatea desăvârşită care îndură veşnic ruşinea, bucurându-se de prilejul pe care îl oferă compasiunii Divine şi fericită că e pretutindeni cunoscută în lume. Poate că într-o asemenea clipă veşnică Sf. Petru – mă va ierta dacă greşesc – îl tăgăduieşte veşnic pe Iisus. Dacă este aşa, atunci bucuriile Cerului sunt cu adevărat, pentru cei mai mulţi dintre noi, potrivit condiţiei noastre prezente, „o înclinaţie dobândită* – iar anumite feluri de viaţă pot face cu neputinţă dobândirea acestei înclinaţii. Pierduţi sunt, poate, cei care nu îndrăznesc să se arate într-o atare piaţa publică. Fireşte, nu ştiu dacă ce-am spus aici e adevărat; dar că ar putea fi merită, cred, să ţinem seama.

4. Trebuie să ne păzim de sentimentul că „numărul oferă siguranţă”. Este firesc să simţi că dacă toţi oamenii sunt răi, aşa cum spune creştinismul, răutatea este pe deplin scuzabilă. Dacă toţi elevii cad la un examen, e oare sigur că probele au fost prea grele? Or, aşa cred profesorii de la şcoala în cauză, până află că la alte şcoli nouăzeci la sută dintre elevi au trecut aceleaşi probe, încep să

bănuiască atunci că greşeala nu ţine de examinatori. Pe de altă parte, mulţi dintre noi au făcut experienţa traiului într-o enclavă a societăţii omeneşti – o anumită şcoală, o facultate, un regiment sau o breaslă în care atmosfera era rea. În interiorul acestor enclave anumite fapte erau socotite normale („toată lumea face la fel”), iar altele virtuoase, dar imposibil de atins, donquijoteşti. O dată ce am ieşit însă din acea societate rea, am avut cumplita revelaţie că în lumea exterioară ceea ce noi socoteam „normal” era unul din acele lucruri pe care niciun om cuviincios nu s-ar fi gândit să-l săvârşească, iar ceea ce consideram „donquijotesc” era privit drept nivel al minimei cuviinţe. Ceea ce ne părea scrupul morbid şi ireal pe când eram prinşi în „enclavă” s-a dovedit apoi a fi unicul moment de dreapta judecată de care am avut parte acolo. Cuminte e să recunoaştem că este cu putinţă ca întregul neam omenesc (un lucru neînsemnat în univers) să fie, de fapt, tocmai o asemenea enclavă a răului – o şcoală sau un regiment ticăloşite şi izolate în cadrul cărora minima cuviinţă trece drept virtute eroică, iar depravarea absolută drept lipsită de desăvârşire ce poate fi iertată. Dar, în afară de doctrina creştină însăşi, există oare vreo dovadă că lucrurile stau astfel? Teamă mi-e că da. Există, mai întâi, în mijlocul nostru, acei oameni ciudaţi care resping normele locale, demonstrând adevărul alarmant că un alt fel de a fi e cu putinţă, în fapt. Mai rău încă, aceşti oameni, chiar aflaţi la mare depărtare unul de altul, în spaţiu sau în timp, cad de acord în chip suspect asupra lucrurilor importante – de parcă s-ar afla în contact cu opinia publică din afara enclavei. Ceea ce Zarathustra, Ieremia, Socrate, Buddha, Cristos[43] şi Marc Aureliu au în comun este un lucru destul

43 Îl menţionez pe Dumnezeul întrupat între învăţaţii-oameni pentru a sublinia că deosebirea principală între El şi ei rezidă nu în învăţătura

de important. În al treilea rând, aflăm în noi înşine, chiar şi acum, o acceptare teoretică a acestui fel de a fi pe care nimeni nu-l adoptă. Nici în interiorul enclavei noi nu spunem că dreptatea, mila, tăria şi cumpătarea sunt lipsite de valoare, ci doar că asta e tot ce se poate pretinde în chip rezonabil în materie de dreptate, curaj, cumpătare şi milă de la moravurile locului. Totul începe să arate ca şi cum regulile şcolare dispreţuite ar fi legate, chiar şi în şcoala cea rea, de lumea largă – iar la sfârşitul ciclului ne-am putea vedea confruntaţi cu opinia publică din această lume. Dar cel mai rău lucru între toate este următorul: nu putem ignora faptul că numai nivelul virtuţii pe care-l socotim acum inaccesibil poate salva neamul omenesc de la pieirea de pe faţa pământului. Norma ce pare să vină din afară în „enclavă" se dovedeşte extraordinar de grăitoare pentru situaţia dinăuntrul enclavei – atât de grăitoare încât o practicare consecventă a virtuţii de către neamul omenesc, fie şi numai timp de zece ani, ar aduce pe întreg pământul pacea, belşugul, sănătatea, bucuria şi mulţumirea, şi nimic alta n-ar putea s-o facă. S-ar putea ca aici, pe pământ, să existe obiceiul de a trata regulile militare drept literă moartă sau drept perfecţionism: dar chiar şi în zilele noastre, oricine se opreşte să judece poate vedea că atunci când ne aflăm faţă în faţă cu duşmanul acest dispreţ ne costă pe toţi viaţa. Vom pizmui atunci pe acela – „morbid", „pedant" sau doar „zelos" – care şi-a instruit într-adevăr compania să tragă şi să sape şanţuri şi să-şi cruţe apa de băut.

5. Lumea largă pe care o opun aici „enclavei" poate să nu existe în ochii unora, şi oricum suntem lipsiţi de orice experienţă în ce-o priveşte. Nu ne-ntâlnim cu îngeri sau cu specii nesupuse Căderii. Licăriri ale adevărului

morală (de care mă ocup aici), ci în Persoană şi în Slujire.

putem însă avea chiar şi în sânul speciei noastre. Diferitele epoci şi culturi pot fi privite drept „enclave” una în raport cu alta. Am spus câteva pagini mai înainte că diferite epoci excelează în virtuţi diferite. Aşadar, dacă eşti ispitit să crezi că noi, europenii occidentali, nu putem fi atât de răi fiindcă suntem, comparativ vorbind, mai omenoşi – dacă, altfel spus, crezi că Dumnezeu ar putea fi mulţumit de noi în baza acestui fapt –, întreabă-te dacă e cazul, după tine, să fie mulţumit de cruzimea epocilor neîndurătoare pentru c-au excelat în castitate şi curaj. Vei vedea dintr-odată că e cu neputinţă. Luând aminte la felul cum ne apare nouă cruzimea strămoşilor noştri, vei putea bănui cum le-ar fi apărut lor moliciunea, lăcomia şi timiditatea noastră şi cum trebuie să le privească pe amândouă Dumnezeu.

6. Poate că insistenţa mea asupra cuvântului „blândeţe” a provocat deja proteste la unii cititori. Oare nu trăim de fapt într-o epocă din ce în ce mai crudă? Poate că da: cred însă c-am devenit aşa datorită încercării de a reduce toate virtuţile la blândeţe. Căci Platon a arătat pe drept cuvânt că există o singură virtute. Nu poţi fi blând decât dacă ai deopotrivă toate celelalte virtuţi. Dacă, laş, îngâmfat şi trândav fiind, n-ai adus încă vătămări prea grave vreunui semen de-al tău, e numai fiindcă fericirea aproapelui tău nu s-a pus încă de-a curmezişul siguranţei, suficienţei sau tihnei tale. Orice viciu duce la cruzime. Chiar şi un sentiment bun – mila –, dacă nu este stăpânit de dragostea de semeni şi de dreptate, duce, prin mânie, la cruzime. Cele mai multe atrocităţi sunt provocate de relatările atrocităţilor comise de duşmani; iar mila pentru clasele oprimate, ruptă de legea morală ca întreg, duce printr-un proces foarte firesc la nesfârşita brutalitate a regimurilor de teroare.

7. Câţiva teologi moderni au protestat pe drept

cuvânt împotriva interpretării prea moraliste a creştinismului. Sfinţenia lui Dumnezeu e ceva mai mult şi ceva diferit de desăvârşirea morală: chemarea pe care El ne-o adresează este ceva mai mult şi ceva diferit de chemarea datoriei morale. Nu resping toate acestea: dar concepţia în cauză, ca şi aceea a vinii colective, e lesne folosită ca să abată de la adevărata problemă. Dumnezeu este poate mai mult decât desăvârşire morală: dar nu mai puţin. Calea către pământul făgăduinţei trece prin Sinai. Legea morală există poate pentru a fi depăşită: dar nu o pot transcende cei ce n-au acceptat mai întâi chemarea ei, încercând apoi din răsputeri s-o împlinească şi recunoscându-şi cinstit, pe şleau, eşecul de a o face.

8. „Nimeni să nu zică, atunci când este ispitit: «De la Dumnezeu sunt ispitit.» 2 Multe şcoli de gândire ne îndeamnă să trecem răspunderea pentru propriul nostru fel de a ne purta de pe umerii noştri asupra unei necesităţi inerente vieţii umane şi, astfel, indirect, asupra Creatorului. Variante populare ale acestei concepţii sunt teoria evoluţionistă, potrivit căreia ceea ce numim rău este o moştenire inevitabilă a strămoşilor noştri, animalele, sau teoria idealistă potrivit căreia răul este doar rodul finitudinii noastre. Or, dacă înţeleg bine epistolele Sf. Pavel, creştinismul admite şi el că a respecta întocmai legea morală, pe care o găsim înscrisă în inimile noastre şi o privim drept necesară chiar şi la nivel biologic, nu este, în fapt, un lucru cu putinţă pentru om. Asta ar fi o dificultate reală pentru responsabilitatea noastră dacă respectarea întocmai a legii ar avea fie şi cea mai neînsemnată relaţie practică cu viaţa celor mai mulţi dintre noi. Un anumit grad de respectare a legii, la care dumneavoastră şi cu mine n-am reuşit să ajungem în ultimele douăzeci şi patru de ore, este fireşte posibil. Problema din urmă nu trebuie

folosită ca un nou mijloc de evaziune. Cei mai mulţi dintre noi sunt mai puţin preocupaţi de întrebarea Sf. Pavel cât de afirmaţia simplă a lui William Law: „Dacă vă veţi opri acum şi vă veţi întreba de ce nu sunteţi la fel de cucernici precum primii creştini, inima vă va spune că nici ignoranţa, nici neputinţa nu sunt aici cauza, ci pur şi simplu faptul că niciodată n-aţi vrut să fiţi cu adevărat”.

Capitolul acesta va fi rămas neînţeles dacă va fi caracterizat drept o reafirmare a doctrinei totalei decăderi. Nu cred în această doctrină, în parte fiindcă, logic vorbind, dacă decăderea noastră ar fi totală n-am şti că suntem decăzuţi, iar în parte fiindcă experienţa ne arată că există multă bunătate în natura umană. Apoi, nu propovăduiesc tristeţea universală. Sentimentul ruşinii a fost apreciat nu în calitate de sentiment, ci pentru revelaţia pe care o provoacă. Cred că revelaţia aceasta ar trebui să fie mereu prezentă în mintea fiecăruia: cât despre întrebarea dacă şi sentimentele dureroase ce o însoţesc trebuie încurajate – e o problemă tehnică de îndrumare spirituală pe care, laic fiind, mă simt puţin îndemnat s-o abordez. Umila mea părere este că tristeţea, dacă nu se naşte din căinţa pentru un păcat concret şi nu zoreşte către o îndreptare sau o reparaţie concrete – altfel spus, dacă nu se naşte din compasiune şi nu se-ndreaptă către un reazem activ –, e pur şi simplu nefastă; şi mai cred că noi păcătuim cu toţii deopotrivă prin inutila nesocotire a îndemnului apostolic de a ne „bucura” ca şi prin orice altceva. După şocul dintâi, smerenia e o virtute senină; trist cu adevărat este numai necredinciosul care, cu trufie, încearcă disperat, pradă repetatelor deziluzii, să-şi păstreze „încrederea în natura umană”. Efectul spre care am ţintit a fost unul intelectual, nu emoţional: am încercat să-l fac pe cititor să accepte că suntem, în fond, în ziua de azi, făpturi în

anumite privinţe cumplite în ochii lui Dumnezeu, adică, atunci când ne dăm seama într-adevăr de asta, cumplite în propriii noştri ochi. Cred că aşa stau lucrurile: şi constat că un om este cu atât mai conştient de acest fapt cu cât este mai sfânt. Vă veţi fi închipuit pesemne că smerenia sfinţilor e o iluzie pioasă la care Dumnezeu zâmbeşte. E cea mai primejdioasă eroare. Primejdioasă din punct de vedere teoretic, fiindcă ne determină să punem semnul egalităţii între o virtute (adică o desăvârşire) şi o iluzie (adică o nedesăvârşire), ceea ce este cu necesitate absurd. Este primejdioasă din punct de vedere practic, fiindcă îl îndeamnă pe om să-şi ia primele revelaţii privitoare la propria decădere drept primă conturare a unei aureole ce i-ar înconjura nătânga ţeastă. Nu; fiţi siguri că atunci când sfinţii – chiar şi ei – spun că sunt netrebnici, ei constată adevărul cu rigoare ştiinţifică.

Cum s-a ajuns aici? Voi reda în capitolul următor răspunsul creştin la această întrebare, atât cât îl pot eu pricepe.

V Căderea omului

Ascultarea este cea de căpetenie împlinire a unui suflet cuminte.

MONTAIGNE, Eseuri, II, xii57

Răspunsul creştin la întrebarea pusă în ultimul capitol e cuprins în doctrina Căderii. Potrivit acestei doctrine, omul a ajuns să-i fie urât lui Dumnezeu şi sie însuşi – o făptură în dezacord cu universul – nu din pricină că Dumnezeu l-ar fi făcut astfel, ci fiindcă singur s-a făcut prin folosinţa abuzivă pe care a dat-o liberului său arbitru. După mine, acesta e unicul rol al doctrinei. Ea există pentru a ne păzi de două teorii asupra originii răului colaterale creştinismului – monismul, potrivit căruia Dumnezeu însuşi, aflându-se „dincolo de bine şi de rău”,

produce în chip imparţial efectele numite de noi astfel, şi dualismul, potrivit căruia Dumnezeu produce binele, în timp ce o altă Forţă, egală şi independentă, produce răul. împotriva ambelor concepţii, creştinismul susţine că Dumnezeu e bun; că toate lucrurile le-a făcut bune şi în vederea binelui; că unul din lucrurile bune pe care le-a făcut, respectiv liberul-arbitru al fiinţelor raţionale, cuprindea prin însăşi natura sa posibilitatea răului; şi că făpturile, slujindu-se de această posibilitate, au devenit rele. Acest rol însă – singurul pe care-l acord doctrinei Căderii – trebuie deosebit de alte două roluri, ce pot fi socotite uneori a-i reveni, însă pe care le resping. În primul rând, nu cred că doctrina răspunde la întrebarea: „A fost mai bine că Dumnezeu a creat lumea decât să n-o fi creat?” E o întrebare pe care am respins-o mai înainte. Întrucât cred că Dumnezeu e bun, sunt încredinţat că răspunsul la această întrebare, dacă ea are vreun sens, trebuie să fie Da. Mă îndoiesc însă că are vreunul: şi chiar dac-ar avea, sunt convins că răspunsul nu poate fi obţinut pe calea acelor judecăţi de valoare ce pot fi rostite în chip semnificativ de către om. În al doilea rând, nu cred că doctrina Căderii poate fi folosită pentru a arăta că e „drept”, în sensul unei sentinţe judiciare, să pedepseşti o persoană pentru greşelile strămoşilor săi îndepărtaţi. Anumite variante ale doctrinei par să îndrume într-acolo; mă întreb însă dacă vreuna dintre ele, în înţelesul dat de exponenţii lor, chiar intenţiona acest lucru. Părinţii Bisericii pot spune uneori că suntem pedepsiţi pentru păcatul lui Adam: mult mai adesea însă ei spun că noi am păcătuit „în Adam”. E poate cu neputinţă de aflat ce-au înţeles ei prin asta, sau am putea hotărî că ce au înţeles era greşit. Dar nu cred că putem da la o parte exprimarea lor considerând-o un simplu „fel de a spune”. Înţelepţi, sau

nebuni, ei au crezut că suntem cu adevărat – şi nu doar ca urmare a unei prezumţii – cuprinşi în fapta lui Adam, încercarea de a formula credinţa aceasta spunând că suntem „în „Adam într-un sens fizic – Adam fiind cel dintâi purtător al „veşnicei plasme germinative” – este, poate, inacceptabilă: este însă, desigur, o altă întrebare dacă credinţa lor era pur şi simplu confuză sau reprezenta o intuiţie adevărată a unei realităţi spirituale aflate dincolo de pătrunderea noastră obişnuită. Oricum, pentru moment problema aceasta nu se pune; fiindcă, aşa cum am spus, nu am intenţia să dovedesc că neajunsurile ce apasă pe umerii omului modern, în urma dobândirii lor de către strămoşii săi îndepărtaţi, sunt un soi de pedeapsă judiciară. Pentru mine ele sunt mai degrabă acel soi de lucruri neapărat necesare pentru crearea unei lumi stabile, de care am vorbit în capitolul II. Fără îndoială, i-ar fi stat în putere lui Dumnezeu să înlăture printr-un miracol consecinţele celui dintâi păcat săvârşit de fiinţa omenească; dar asta n-ar fi însemnat un bine foarte mare dacă n-ar fi fost gata să înlăture şi consecinţele celui de-al doilea păcat, apoi al celui de-al treilea, şi aşa mai departe mereu. Îndată ce miracolele ar fi încetat, mai devreme sau mai târziu tot am fi ajuns în situaţia de plâns în care suntem astăzi: dacă n-ar fi încetat, atunci lumea, sprijinită şi îndreptată astfel prin intervenţia Divină, ar fi fost o lume în care nimic n-ar fi atârnat vreodată de alegerea făcută de om, în care orice alegere ar fi încetat de fapt, dată fiind încredinţarea că una din alternativele aparente aflate înaintea noastră n-avea să ducă la niciun rezultat, nefiind prin urmare o alternativă reală. După cum am văzut, libertatea jucătorului de şah e strâns legată de rigoarea cu care e împărţită tabla şi cu care se fac mutările.

După ce am circumscris adevărata valoare pe care o

are, după mine, doctrina potrivit căreia Omul e o fiinţă căzută, să abordăm acum doctrina în sine. Povestea din Geneză vorbeşte (cu sugestii dintre cele mai adânci) despre mărul miraculos al cunoaşterii; în dezvoltarea doctrinei însă, magia inerentă a mărului a pierit cu desăvârşire, povestea devenind o simplă relatare a nesupunerii. Am cel mai mare respect pentru mituri, chiar pentru cele păgâne, cu atât mai mult pentru miturile Sfintei Scripturi. Nu mă îndoiesc, aşadar, că versiunea care pune accentul pe mărul miraculos, aşezând alături de pomul vieţii pomul cunoaşterii, cuprinde un adevăr mai adânc şi mai subtil decât versiunea care face din măr doar o făgăduinţă de ascultare. Dar presupun că Sfântul Duh n-ar fi permis celei din urmă versiuni să se dezvolte în Biserică şi să câştige asentimentul marilor savanţi dacă n-ar fi fost şi ea adevărată şi folositoare până la urmă. Aceasta e deci versiunea pe care o voi discuta, fiindcă, deşi versiunea originară mi se pare mult mai adâncă, ştiu că mi-este oricum cu neputinţă să-i pătrund adâncimile. Am de dat cititorilor mei nu lucrul cel mai bun în chip absolut, ci cel mai bun lucru de care sunt în stare.

Aşadar, în dezvoltarea doctrinei se susţine că Omul, aşa cum l-a făcut Dumnezeu, era întru totul bun şi întru totul fericit, dar a nesocotit porunca Divină şi a ajuns aşa cum îl vedem noi azi. Mulţi cred că ştiinţa modernă a dovedit falsitatea acestei aserţiuni. „Ştim astăzi – se spune că, departe de a fi decăzut dintr-o stare primitivă de fiinţă virtuoasă şi fericită, omul s-a smuls încetul cu încetul din animalitate şi sălbăticie”. Mi se pare că există aici o confuzie totală. Animal şi sălbatic aparţin deopotrivă acelei categorii nefericite de cuvinte utilizate uneori în chip retoric, ca vorbe de ocară, şi uneori în chip ştiinţific, ca termeni descriptivi; iar argumentul pseudoştiinţific

împotriva Căderii e legat de confuzia dintre cele două utilizări. Dacă spunând că omul s-a smuls din animalitate vreţi să spuneţi pur şi simplu că omul se trage în mod natural din animal, nu am nimic de obiectat. De aici nu urmează însă că pe măsură ce ne întoarcem mai departe în timp îl vom afla mai animalic – în sensul de stricat sau ticălos. Niciun animal nu are virtute morală: dar nu e adevărat că felul de a fi al oricărui animal e de acel soi pe care ar trebui să-l numim „ticălos" dac-ar fi adoptat de om. Dimpotrivă, nu toate animalele îşi tratează semenii de aceeaşi specie atât de rău cum îl tratează omul pe om. Nu toate sunt atât de lacome sau desfrânate ca noi, şi niciunul nu e îndârjit. La fel, dacă spunând că primii oameni erau „sălbatici" înţelegeţi prin asta că artefactele lor erau grosolane şi puţine, aidoma celor ale sălbaticilor moderni, s-ar putea să aveţi dreptate; dar dacă vreţi să spuneţi că erau „sălbatici" în sensul de desfrânaţi, feroci, cruzi şi perfizi, veţi afirma mai mult decât dovezile de care dispuneţi, şi aceasta din două motive. În primul rând, antropologii şi misionarii de azi sunt mai puţin înclinaţi decât înaintaşii lor să accepte chipul nefavorabil în care-l zugrăviţi pe sălbaticul modern. În al doilea rând, nu se poate deduce din artefactele primilor oameni că aceştia erau în toate privinţele asemănători oamenilor de azi care produc artefacte similare. Trebuie să ne păzim aici de iluzia căreia studiul omului preistoric îi dă în chip firesc naştere. Omul preistoric, tocmai fiindcă e preistoric, ne este cunoscut doar prin obiectele materiale pe care le-a creat – sau mai degrabă printr-o selecţie întâmplătoare în rândul obiectelor mai trainice pe care le-a creat. Nu-i vina arheologilor că nu posedă dovezi mai bune: dar penuria aceasta constituie o permanentă ispită de a deduce mai mult decât e îngăduit să deducem, de a presupune că acea

comunitate care a creat artefacte superioare era superioară în toate privinţele. Oricine poate constata că presupunerea e falsă; ea ar conduce la concluzia potrivit căreia clasele avute din vremea noastră ar fi superioare în toate privinţele claselor avute din epoca victoriană. E limpede că oamenii preistorici care au făcut cele mai grosolane oale de lut ar fi putut să le facă şi pe cele mai rafinate, fără ca noi s-o ştim vreodată. Şi presupunerea devine încă şi mai absurdă când comparăm oamenii preistorici cu sălbaticii de azi. Caracterul grosolan al artefactelor nu spune aici nimic despre inteligenţa sau virtutea celui ce le-a făcut. Lucrurile care se învaţă prin încercări şi erori încep prin a fi neapărat grosolane, oricare ar fi calităţile începătorului. Acelaşi ulcior poate fi opera unui geniu sau a unui neisprăvit, după cum e primul ulcior făcut vreodată sau vine după mii şi mii de ani de olărit. Întreaga perspectivă modernă asupra omului primitiv se bazează pe această idolatrie a artefactelor care este un mare păcat al întregii nostre civilizaţii. Uităm că, exceptând cloroformul, strămoşii noştri au făcut toate descoperirile folositoare ale omenirii. Lor le datorăm limbajul, familia, îmbrăcămintea, folosirea focului, domesticirea animalelor, roata, corabia, poezia şi agricultura.

Ştiinţa nu are, aşadar, nimic de spus în sprijinul sau împotriva doctrinei Căderii. O dificultate cu un caracter mai filosofic a fost ridicată de un teolog modern căruia îi sunt îndatoraţi toţi cei care s-au aplecat asupra subiectului.58 Autorul subliniază că ideea de păcat presupune o lege pe care păcatul o încalcă: şi, de vreme ce ar dura secole pentru ca „instinctul de turmă” să se cristalizeze în obicei iar obiceiul să se statornicească în lege, cel dintâi om – presupunând că a existat vreodată o

fiinţă care să poată fi descrisă astfel – nu putea săvârşi păcatul dintâi. Argumentul în cauză presupune că virtutea şi instinctul de turmă coincid în mod obişnuit, iar „cel dintâi păcat” a fost esenţialmente un păcat social. Doctrina tradiţională vorbeşte însă de un păcat împotriva lui Dumnezeu, un act de nesupunere, nu de un păcat împotriva aproapelui. Şi, de bună seamă, dacă urmează să dăm doctrinei Căderii un sens real, trebuie să căutăm marele păcat la un nivel mai adânc şi mai atemporal decât cel al moralei sociale.

Acest păcat a fost descris de Sf. Augustin drept consecinţă a orgoliului, a acelui demers prin care o făptură (adică o fiinţă esenţialmente dependentă, al cărei principiu de

58 N.P. Williams, The Ideas of the Fall and of Original Sin, p. 516.

existenţă nu rezidă în sine ci în altul) încearcă să devină independentă, să existe pentru sine însăşi.[44] Un asemenea păcat nu necesită condiţii sociale complexe, nici experienţă vastă, nicio mare anvergură intelectuală. Din clipa în care o făptură devine conştientă de existenţa lui Dumnezeu ca Dumnezeu şi de existenţa sa ca sine, i se deschide înainte cumplita alternativă a alegerii centrului: Dumnezeu sau şinele. Păcatul acesta e zilnic săvârşit de copii şi de ţărani neştiutori şi deopotrivă de persoane rafinate, de oameni singuratici şi deopotrivă de cei care trăiesc în societate: este căderea din viaţa fiecărui individ, şi din fiecare zi a fiecărei vieţi, păcatul fundamental ce stă înapoia tuturor păcatelor particulare: în această clipă chiar, şi tu şi eu fie îl săvârşim, fie suntem pe cale să o facem, fie ne căim de săvârşirea lui. Încercăm, la sculare,

44 De Civitate Dei, XIV, xiii.

să aşternem ziua cea nouă la picioarele lui Dumnezeu; înainte de a isprăvi cu rasul, ea devine ziua noastră, iar partea cei revine lui Dumnezeu din ea e privită ca un tribut pe care trebuie să-l plătim din „propriul” buzunar, timp scăzut din timpul care, ni se pare, ar trebui să fie „al nostru”. Omul începe să lucreze într-o nouă slujbă cu un simţ al vocaţiei şi, pesemne, în prima săptămână priveşte încă împlinirea vocaţiei ca pe propriul lui ţel, luând bucuriile şi durerile din mâna lui Dumnezeu aşa cum vin, ca „accidente”. Dar în a doua săptămână începe să „descurce iţele”: în a treia a extras din munca lui un plan doar pentru sine, pe care când îl poate urmări simte că primeşte doar ce i se cuvine, iar când nu, că e împiedicat s-o facă. Un îndrăgostit, ascultând de un impuls lipsit de orice calcul şi plin, poate, de bunăvoinţă şi deopotrivă de dorinţă, fără a-L nesocoti neapărat pe Dumnezeu, îşi îmbrăţişează iubita resimţind, cu deplină inocenţă, fiorul plăcerii sexuale; a doua îmbrăţişare poate urmări această plăcere, poate fi privită ca mijloc pentru atingerea unui scop, poate fi primul pas în coborârea spre starea în care semenul e privit ca simplu lucru, ca mecanism destinat plăcerii sale. Astfel, floarea inocenţei, elementul de supunere şi acceptarea senină a accidentelor vieţii, e înlăturată din toate actele. Ideile ivite când gândurile ni sendreaptă către Dumnezeu – cum este cea pe care o urmărim acum – sunt duse mai departe ca şi cum ar fi scopuri în ele însele, apoi ca şi când scopul ar fi plăcerea noastră de a gândi şi, în sfârşit, ca şi cum mândria sau faima noastră ar fi scopul. Aşa se face că din zori şi până seara, şi în fiecare zi a vieţii noastre, alunecăm, cădem, ne ducem – de parcă Dumnezeu ar fi pentru conştiinţa noastră un plan înclinat neted pe care nu te poţi opri. Şi, într-adevăr, suntem astăzi în aşa fel croiţi că trebuie să

alunecăm, păcatul, de neocolit fiind, putând să fie un păcat venial. Dar Dumnezeu nu ne-a putut face astfel. Mişcarea ce ne-ndepărtează de Dumnezeu, „cărarea către casă, către sinele comun”, trebuie să fie, credem, un rod al Căderii. Ce s-a întâmplat exact odată cu căderea Omului nu ştim; dar dacă ne este îngăduit să facem supoziţii, oferim următorul tablou – un „mit” în sensul lui Socrate[45], un basm cu sorţi de adevăr.

Vreme de multe veacuri, Dumnezeu a desăvârşit specia animală ce avea să devină purtătoarea umanităţii, după chipul şi asemănarea Sa. A înzestrat-o cu police opozabil celorlalte degete ale mâinii, cu gură şi dinţi şi gâtlej în stare să articuleze, precum şi cu un creier suficient de complex pentru a realiza toate prefacerile materiale din care ia naştere gândirea raţională. Făptura a existat poate în această stare vreme de eoni până a devenit om: poate că a fost chiar îndeajuns de îndemânatică pentru a face obiecte pe care un arheolog modern le-ar accepta ca probe ale umanităţii sale. Dar era doar un animal, căci toate procesele sale fizice şi psihice erau îndreptate către scopuri pur materiale şi naturale. Apoi, când s-a copt vremea, Dumnezeu a făcut ca asupra acestui organism, asupra psihologiei şi fiziologiei sale deopotrivă, să pogoare un nou soi de conştiinţă care putea spune „eu” şi „al meu”, se putea privi pe sine ca un obiect, îl cunoştea pe Dumnezeu, putea enunţa judecăţi privind adevărul, frumosul şi binele şi se afla într-o asemenea măsură deasupra timpului, încât îi putea sesiza curgerea. Această nouă conştiinţă a luat în stăpânire întregul organism, luminându-l, revărsând lumină în cele mai ascunse

45 Adică o relatare a ceea ce faptul istoric ar f putut să fie. A nu se confunda cu „mitul” în sensul pe care i-1 dă dr. Niebuhr — o reprezentare simbolică a unui adevăr anistoric.

unghere ale sale; ea nu era limitată, asemeni conştiinţei noastre, la câteva doar din mişcările ce au loc într-o singură parte a organismului nostru, anume în creier. Omul era atunci pe de-a-ntregul conştiinţă. Yoghinul modern pretinde – dacă o fi adevărat – că deţine controlul asupra acelor funcţii care pentru noi fac parte aproape din lumea exterioară, cum sunt digestia şi circulaţia. E o putere pe care întâiul om a deţinut-o în cel mai înalt grad. Procesele sale organice ascultau de legea impusă de propria sa voinţă, nu de legea naturii. Organele sale trimiteau impulsuri către scaunul de judecată al voinţei nu fiindcă aşa ar fi trebuit, ci fiindcă asta era alegerea lui. Somnul nu însemna pentru el încremenirea care-i pentru noi, ci odihnă voită şi conştientă – rămânea treaz pentru a se bucura de plăcerea şi datoria de a dormi. Având în vedere că procesele de descompunere şi refacere a ţesuturilor sale erau în egală măsură conştiente şi supuse lui, poate nu-i fantezistă supoziţia că durata vieţii sale atârna în mare parte de el. Poruncindu-şi întru totul sieşi, el poruncea tuturor formelor inferioare de viaţă cu care intra în contact. Chiar şi azi întâlnim oameni deosebiţi înzestraţi cu puterea de a îmblânzi fiarele. E o putere de care omul paradiziac s-a bucurat în cel mai înalt grad. Vechiul tablou ce zugrăvea animalele zburdând la picioarele lui Adam şi gudurându-se înaintea lui nu este poate exclusiv simbolic. Chiar şi astăzi un număr neaşteptat de mare de animale sunt gata să-l adore pe om dacă li se dă un prilej potrivit: căci omul a fost făcut să fie preotul, ba chiar, într-un sens, Cristul animalelor – mediatorul prin intermediul căruia acestea să poată cuprinde din splendoarea divină atât cât le îngăduie natura lor de făpturi iraţionale. Pentru un asemenea om, Dumnezeu n-a fost teren alunecos, plan înclinat. Noua

conştiinţă a fost creată pentru a se rezema pe Creatorul său, şi asta a şi făcut. Oricât de bogate şi de variate ar fi fost experienţele trăite de om împreună cu semenii săi (sau cu un semen al său) în compasiune şi-n prietenie şi în dragoste, sau alături de animale sau de lumea înconjurătoare căreia atunci i-a cunoscut întâia oară frumuseţea şi fiorul – Dumnezeu avea primul loc în inima şi-n gândurile sale, şi acest lucru se petrecea fără efort. Într-o mişcare în cerc desăvârşită, fiinţa, puterea şi bucuria coborau ca daruri de la Dumnezeu asupra omului, întorcându-se de la om la Dumnezeu ca iubire supusă şi adorare extatică: şi în acest sens măcar, chiar dacă nu în toate, omul era cu adevărat fiul lui Dumnezeu, modelul lui Cristos, întrupând desăvârşit, în bucurie şi fără efortul nici unei facultăţi şi al nici unui simţ, desfacerea filială de sine pe care Domnul Nostru a întrupat-o în chinurile răstignirii.

Judecată după artefactele sale – ba chiar şi după limba sa poate –, această făptură binecuvântată era de bună seamă un sălbatic. îi rămânea de învăţat tot ceea ce experienţa şi practica înseamnă ca învăţătură: dacă cioplea piatra, o cioplea fără îndoială destul de grosolan. Poate că era de-a dreptul incapabil să exprime în formă conceptuală propria experienţa paradiziacă. Dar toate acestea sunt irelevante. Ne amintim din propria copilărie că, încă înainte ca părinţii noştri să ne socotească în stare de a „înţelege” ceva, aveam deja trăiri spirituale la fel de pure şi de greu de uitat ca tot ce am trăit de atunci încoace, chiar dacă nu, desigur, la fel de bogate în fapte. Creştinismul însuşi ne arată că există un nivel – singurul important până la urmă – la care învăţaţii şi adulţii n-au niciun avantaj asu) ra neştiutorilor şi copiilor. Nu mă îndoiesc că dacă omul paraiziac şi-ar face apariţia printre noi l-am socoti de-a dreptul un sălbatic, o făptură bună de

pus la jug, sau l-ar privi, în cel mai >un caz, de sus. Doar unul sau doi oameni – aceia, însă, cei r.ai sfinţi dintre noi – îşi vor întoarce a doua oară privirea la făptura despuiată, hirsută şi gângavă: dar, după câteva clipe, ar cădea la picioarele lui.

Nu ştiu câte asemenea făpturi a creat Dumnezeu şi nici cât au rămas ele în starea paradiziacă. Mai devreme sau mai târziu însă, au căzut. Cineva sau ceva le-a şoptit c-ar putea deveni ca zeii – c-ar putea înceta să-şi închine viaţa Creatorului şi să-şi ia desfătările drept favoruri necuvenite, drept „accidente" (în sens logic) ivite pe parcursul unei vieţi închinate nu acelor desfătări, ci adorării lui Dumnezeu. Aşa cum un tânăr doreşte să primească de la tatăl său o alocaţie bănească regulată pe care să se poată bizui ca pe propriii săi bani, făcându-şi în limitele ei propriile planuri (pe drept cuvânt, căci tatăl e la urma urmei o făptură asemeni lui), tot aşa au dorit şi ei să fie propriii lor stăpâni, să se-ngrijească de propriul viitor, să-şi chivernisească avutul împărţindu-l pentru plăceri şi pentru zile negre, să aibă un meurn din care să plătească, fără îndoială, un tribut cuvenit lui Dumnezeu în chip de timp, atenţie şi iubire, dar care să fie al lor, iar nu al Lui. Voiau, cum se spune, „să-şi poată numi sufletul al lor". Dar asta înseamnă a trăi în minciună, căci sufletele noastre nu ne aparţin, în fapt. Voiau un colţ în univers despre care să poată spune înaintea lui Dumnezeu: „Asta e treaba noastră, nu a ta". Dar nu există un asemenea ungher. Voiau să fie substantive, dar erau, şi sunt sortiţi să fie veşnic, doar adjective. N-avem idee în care act anume, sau în ce serie de acte, şi-a găsit expresie dorinţa aceasta contradictorie în sine, imposibilă. Din câte îmi pot da seama, ar putea fi vorba, în sens literal, de mâncarea unui fruct, dar întrebarea e fără însemnătate.

Acest act de îndărătnicie din partea creaturii, ce constituie o poziţie totalmente falsă faţă de postura sa reală de făptură, este unicul păcat despre care se poate spune că reprezintă Căderea. Căci problema cu cel dintâi păcat este că trebuie să fie odios, pentru ca şi consecinţele sale să fie cumplite, şi în acelaşi timp să fie astfel încât să poată fi comis şi de către o fiinţă care nu cunoaşte ispitele omului căzut. Întoarcerea privirii de la Dumnezeu către sine îndeplineşte ambele condiţii. E un păcat pe care l-a putut săvârşit chiar şi omul paradiziac, fiindcă simpla existenţă a unui sine – simplul fapt că-l numim „eu" include de la bun început primejdia idolatrizării sale. Întrucât eu sunt eu, pentru a trăi întru Dumnezeu mai degrabă decât întru eul meu, trebuie să fac un act de renunţare, oricât de neînsemnat sau lesnicios. Acesta este, dacă vreţi, „punctul slab" din însuşi miezul creaţiei, riscul pe care Dumnezeu a socotit, se pare, că merită să şi-l asume. Păcatul însă era odios, fiindcă şinele de care omul paradiziac trebuia să se desfacă nu cunoştea opoziţie faţă de această desfacere. Datele sale, aşa-zicând, erau un organism psihofizic supus întru totul voinţei şi o voinţă dispusă, fără a fi constrânsă, să se îndrepte către Dumnezeu. Renunţarea pe care o cultiva înaintea Căderii nu însemna în niciun caz luptă, ci doar plăcuta depăşire a unei infinitezimale aderenţe la sine, încântată să fie depăşită – o vagă analogie găsim în renunţarea reciprocă pe care, fermecaţi de iubire, şi-o acordă chiar şi azi îndrăgostiţii. Aşadar, omul paradiziac nu cunoştea ispita (în sensul nostru) de a alege şinele – nicio patimă şi nicio înclinaţie nu-l îndemnau cu obstinaţie către asta – nimic afară de faptul că, pur şi simplu, şinele era al său.

Până în acel moment spiritul uman deţinea controlul total asupra organismului uman. De bună seamă că se

aştepta să-şi păstreze controlul când a încetat să asculte de Dumnezeu. Dar autoritatea pe care o avea asupra organismului era o autoritate delegată, pierdută o dată ce a încetat să fie delegatul lui Dumnezeu. Rupându-se, pe cât îi era cu putinţă, de izvorul fiinţei sale, el se rupsese şi de izvorul forţei sale. Căci spunând despre lucruri create că A îl stăpâneşte pe B, înţelegem neapărat că Dumnezeu îl stăpâneşte pe B prin intermediul lui A. Mă îndoiesc că ar fi fost intrinsec posibil ca Dumnezeu să continue a stăpâni organismul prin spiritul uman o dată ce acesta se răzvrătise împotriva Sa. În orice caz, El n-a continuat s-o facă. A început să stăpânească organismul într-un mod mai exterior, nu prin legile spiritului, ci prin cele ale naturii.[46] Aşa se face că organele, nemaifiind guvernate de voinţa omului, au căzut sub controlul legilor obişnuite ale biochimiei şi au suferit tot ce poate pricinui acţiunea lor conjugată – durere şi senilitate şi moarte. Iar dorinţele au început să-i vină omului în minte nu în felul în care le alegea raţiunea, ci după cum se întâmpla să le provoace faptele biochimice şi mediul înconjurător. Mintea însăşi a căzut sub stăpânirea legilor psihologice ale asociaţiei şi a altora similare pe care Dumnezeu le-a făcut spre a guverna psihologia antropoidelor superioare. Iar voinţa, luată pur şi simplu de torentul naturii, nu avea alt recurs decât să refuleze câteva din noile gânduri şi dorinţe cu forţa, rebelii incomozi devenind subconştientul aşa cum îl cunoaştem astăzi. Procesul n-a fost, îmi închipui, asemănător simplei

46 Aceasta reprezintă o dezvoltare a concepţiei lui Hooker despre lege. A nu da ascultare propriei tale legi (respectiv legii pe care Dumnezeu o dă fiinţelor ce sunt asemeni ţie) înseamnă a da ascultare uneia din legile inferioare ale lui Dumnezeu: de pildă, dacă umblînd pe un trotuar alunecos nesocoteşti legile prudenţei, vei fi nevoit să asculţi de legea gravitaţiei.

degradări aşa cum se poate ea petrece în zilele noastre în cazul unui individ; a fost o pierdere a statutului ca specie. Ceea ce omul a pierdut prin Cădere a fost propria sa natură originară. „Căci pământ eşti şi în pământ te vei întoarce”. Întregul organism care fusese ridicat la viaţă spirituală era lăsat să cadă înapoi în starea cvasinaturală din care, la crearea sa, fusese înălţat – tot aşa cum, mult mai înainte în povestea creaţiei, Dumnezeu ridicase plantele la rangul de suport al vieţii animale, procesele chimice la rangul de suport al vegetaţiei, iar procesele fizice la rangul de suport al celor chimice. Aşa se face că spiritul uman a devenit din stăpân al naturii umane un simplu locatar al propriei sale case, ba chiar un prizonier; conştiinţa raţională a devenit ceea ce este acum – o sursă de lumină punctuală şi intermitentă având drept suport o mică parte din impulsurile cerebrale. Însă această limitare a puterilor spiritului era un rău mai mic decât decăderea spiritului însuşi. El îşi întorsese privirea de la Dumnezeu devenind propriul său idol, astfel încât, deşi putea reveni la Dumnezeu[47], o putea face doar străduindu-se amarnic, căci înclinarea îi era spre sine. De aici uşurinţa unor atitudini precum orgoliul şi ambiţia, dorinţa de a fi plăcut în propriii ochi şi de a-şi înjosi şi umili toţi rivalii, invidia şi goana fără capăt după mai multă, tot mai multă siguranţă. Nu doar un rege slab devenise pentru natură spiritul, ci unul rău: el împingea în jos către organismul psihofizic dorinţe mult mai nefaste decât trimitea acesta în sus către el. Starea despre care vorbim a fost ereditar transmisă

47 Teologii vor observa că nu intenţionez să aduc aici vreo contribuţie la controversa dintre pelagianism şi Sf. Augustin. Vreau doar să spun că o asemenea revenire la Dumnezeu nu era, nici chiar acum, cu neputinţă. De unde vine, în cazuri concrete, iniţiativa unei atari reveniri e o chestiune asupra căreia nu mă pot pronunţa.

tuturor generaţiilor ulterioare, căci ea nu era doar ceea ce biologii numesc o variaţie dobândită; era ivirea unui nou soi de oameni – o nouă specie, pe care Dumnezeu nu o crease vreodată, intrase prin păcat în existenţă. Transformarea suferită de om nu era însoţită de apariţia unei noi configuraţii; era o alterare radicală a constituţiei sale, o tulburare a raportului între părţile componente şi o pervertire lăuntrică a uneia dintre ele.

Dumnezeu ar fi putut opri acest proces săvârşind un miracol: dar, ca să mă exprim printr-o metaforă întrucâtva lipsită de respect, asta însemna să refuze problema pe care El însuşi Şi-o pusese când a creat lumea – problema de a da expresie bunătăţii Sale prin întreaga dramă a unei lumi compuse din agenţi liberi, în ciuda, şi prin mijlocirea, ridicării acestora împotriva Lui. Simbolul dramei, al simfoniei sau al dansului este util aici pentru a corecta o anumită absurditate ce se poate ivi când discutăm prea mult despre faptul că Dumnezeu a conceput şi creat lumea în vederea binelui şi că acest bine este contrazis de liberul-arbitru al creaturilor. Asemenea discuţii pot da naştere ideii ridicole potrivit căreia Căderea L-a luat prin surprindere pe Dumnezeu zădărnicindu-l planul, sau – încă şi mai ridicol – că Dumnezeu şi-a croit planul pentru împrejurări care, ştia foarte bine, n-aveau să se realizeze niciodată. De fapt, de bună seamă, Dumnezeu a văzut răstignirea încă de pe când a creat întâia nebuloasă. Lumea este un dans în care binele, pogorându-se de la Dumnezeu, e tulburat de răul ce se înalţă din mijlocul făpturilor, conflictul ce rezultă de aici fiind rezolvat prin asumarea de către Dumnezeu a pătimirilor pe care răul le produce. Doctrina liberei Căderi afirmă că răul ce alcătuieşte astfel combustibilul sau materia primă a unui bine secund mult mai complex nu este contribuţia lui

Dumnezeu, ci a omului. Ceea ce nu înseamnă – în cazul că nu renunţăm la asemenea întrebări – că, dacă omul ar fi rămas inocent, Dumnezeu n-ar fi putut închipui un întreg simfonic la fel de minunat. Trebuie să ne amintim însă întotdeauna că atunci când vorbim despre ce ar fi putut să fie, despre incertitudini rupte de existenţa reală, nu ştim de fapt despre ce anume vorbim. Nu există în universul dat un timp sau un spaţiu în care toate acestea „se puteau întâmpla" sau „s-ar fi putut întâmplă". Cred că cel mai semnificativ mod în care putem afirma libertatea reală a omului este de a spune că dacă există şi alte specii raţionale în afara omului, specii ce-ar exista într-o altă parte a universului acesta, nu e nevoie să presupunem că au suferit căderea.

Starea noastră prezentă se explică, aşadar, prin faptul că facem parte dintr-o specie coruptă. Nu vreau să spun că suferinţele noastre sunt o pedeapsă pentru faptul de a fi ceea ce nu mai putem să nu fim, nici că suntem răspunzători moralmente pentru revolta strămoşului nostru îndepărtat. Cu toate astea, dacă numesc starea noastră prezentă păcat originar, şi nu doar nenorocire originară, e fiindcă experienţa noastră religioasă nu ne îngăduie de fapt s-o privim altfel. Teoretic, cred că am putea spune: „Da, ne purtăm ca nişte ticăloşi, dar asta fiindcă suntem ticăloşi. Ceea ce, oricum, nu e din vina noastră". Dar faptul că suntem aşa, departe de a fi o scuză, e pentru noi o ruşine şi o mâhnire mai mare decât orice faptă particulară la care ticăloşia ne împinge. Situaţia nu e atât de greu de înţeles cum o socotesc unii. Ea se iveşte la fiinţele umane ori de câte ori un băiat din cale-afară de prost crescut pătrunde într-o familie cumsecade. Pe drept cuvânt îşi spun ei că „nu e vina lui" dacă e un bătăuş, un laş, un mincinos şi un flecar. Cu toate astea însă, oricum ar

fi ajuns astfel, caracterul lui e detestabil. Nu doar că îi detestă caracterul, dar chiar trebuie să-l deteste. Iar pe băiat nu-l pot iubi drept ceea ce este, pot doar încerca să-l transforme în ceea ce nu-i încă. În acelaşi timp, deşi băiatul e cât se poate de nefericit de pe urma felului în care a fost crescut, e cu neputinţă să-i numeşti caracterul o „nenorocire”, ca şi cum el ar fi una, iar caracterul alta. Căci el – el însuşi – e cel care se-ncaieră şi înşală, şi-i place să o facă. Iar dacă începe să se îndrepte, se va simţi inevitabil ruşinat şi vinovat de tot ce a fost şi începe a nu mai fi.

Cu aceasta am spus tot ce se poate spune la acel nivel pe care-l consider singurul unde mă simt în stare să tratez problema Căderii. Îmi previn însă iarăşi cititorii că acest nivel este de suprafaţă doar. N-am spus nimic despre pomul vieţii şi pomul cunoaşterii, care ascund, fără îndoială, un mister profund: aşa cum n-am spus nimic despre afirmaţia Sf. Pavel că „precum în Adam toţi mor, aşa şi în Cristos toţi vor învia”. Acesta e pasajul care stă la baza doctrinei patristice privind existenţa noastră în coapsa lui Adam şi a doctrinei Sf. Anselm privind participarea noastră prezumtivă la suferinţa lui Cristos. Teoriile acestea îşi vor fi avut la vremea lor utilitatea, dar pentru mine şi-au pierdut-o, şi n-am de gând să inventez eu altele. De curând, savanţii ne-au prevenit să nu ne aşteptăm cumva că universul real poate fi zugrăvit, şi că un tablou mental al fizicii cuantice ne-ar îndepărta de realitate, nu ne-ar apropia de ea.63 E limpede că avem şi mai puţin dreptul de a cere ca realităţile spirituale cele mai înalte să poată fi zugrăvite sau măcar explicate în termenii gândirii noastre abstracte. Observ că dificultăţile formulei Sf. Pavel se învârt în jurul cuvântului m şi că acest cuvânt e folosit iar şi iar în Noul Testament, în sensuri pe

care nu le putem pricepe pe deplin. Faptul că putem muri „în „Adam şi trăi „în „Cristos îmi pare a însemna că omul, aşa cum este cu adevărat, diferă substanţial de omul aşa cum este el reprezentat în categoriile gândirii noastre şi în imaginaţia noastră tridimensională; că separarea – modificată numai de relaţii cauzale – pe care o observăm între indivizi e cumpănită, în realitatea absolută, de un soi de „inter-animare" asupra căreia nu avem nicio idee. S-ar putea ca faptele şi pătimirile marilor indivizi arhetipali precum Adam şi Cristos să fie ale noastre nu în chip prezumtiv, metaforic sau cauzal, ci într-un mod mult mai adânc. Nu-i vorba, desigur, de topirea indivizilor într-un fel de continuum de felul celor în care cred sistemele panteiste; lucrul acesta este exclus de însuşi sensul general al credinţei noastre. Dar o tensiune între individualitate şi un alt principiu ar putea exista. Noi credem că Duhul Sfânt poate fi cu adevărat prezent şi activ în duhul omului, dar nu înţelegem prin asta, aidoma panteiştilor, că suntem „părţi" sau „metamorfoze" sau „aparenţe" ale lui Dumnezeu. S-ar putea să fim nevoiţi până la urmă să admitem că ceva de acest fel este adevărat, în măsura potrivită, chiar şi în raport cu spiritele create, că fiecare, deşi distinct, este într-adevăr prezent în toate (sau în unele din) celelalte – la fel cum am putea fi

63 Sir James Jeans, *The Mysterious Universe*, cap. 5

nevoiţi să acceptăm „acţiunea la distanţă" în cadrul concepţiei noastre despre materie. Veţi fi remarcat cu toţii că Vechiul Testament pare să ignore uneori concepţia noastră despre persoană. Promisiunea făcută de Dumnezeu lui Iacov: „Am să merg cu tine în Egipt. Eu însumi şi tot Eu am să te scot de acolo", e împlinită fie prin înhumarea lui Iacov în Palestina, fie prin exodul descendenţilor săi din Egipt. E foarte just ca ideea aceasta

să fie legată de structura socială a comunităţilor timpurii în care persoana e întotdeauna trecută cu vederea în beneficiul tribului sau familiei: dar conexiunea în cauză trebuie exprimată prin două propoziţii de egală importanţă – mai întâi că propria lor viaţă socială le-a închis ochii celor vechi asupra anumitor adevăruri înţelese de noi şi, în al doilea rând, că tot ea le-a dat putinţa să înţeleagă anumite adevăruri la care noi rămânem orbi. Presupunerea, acceptarea, precum şi transferul sau imputarea meritului şi vinovăţiei n-ar fi putut niciodată juca rolul pe care l-au jucat în teologie dacă ar fi fost resimţite întotdeauna la fel de artificiale cum le simţim noi astăzi.

Am crezut că e bine să arunc o privire spre acest văl (mie) de nepătruns, dar, după cum am spus, privirea aceasta nu face parte din dezbaterea de faţă. E limpede că ar fi zadarnică încercarea de a rezolva problema durerii dând naştere unei alte probleme. Teza acestui capitol e pur şi simplu aceea că omul, ca specie, e o fiinţă stricată, iar binele, în starea noastră de acum, înseamnă neapărat în primul rând un bine care vindecă sau care îndreaptă. Ce rol joacă în fapt durerea într-o asemenea vindecare sau într-o asemenea îndreptare este ceea ce urmează să cercetăm.

VI Durerea umană

Deoarece viaţa lui Cristos este în toate sensurile extrem de aspră pentru natură şi pentru Individ şi pentru Eu (căci în viaţa adevărată a lui Cristos, Individul şi Eul şi natura trebuie abandonate şi pierdute şi trebuie să moară cu totul), de aceea în fiecare dintre noi natura se înfioară în faţa ei.

Theologia Germanica, XX

Am încercat să arăt într-un capitol anterior că

posibilitatea durerii e inerentă existenţei înseşi a unei lumi în care sufletele se pot întâlni. Când sufletele se ticăloşesc, ele vor folosi desigur această posibilitate spre a se vătăma unul pe celălalt; şi asta reprezintă patru cincimi din suferinţa oamenilor. Omul, nu Dumnezeu, e acela care a născocit roata de tortură, biciul, temniţa, sclavia, puşca, baioneta şi bombele; sărăcia şi munca istovitoare sunt urmarea cupidităţii şi neroziei omeneşti, nu a asprimilor naturii. Rămân cu toate astea multe suferinţe a căror cauză nu ne poate fi atribuită. Chiar dacă toate suferinţele ar fi opera omului, am vrea să ştim de ce le-a acordat Dumnezeu celor mai răi între oameni[48] exorbitanta permisiune de a-şi tortura semenii. A spune, cum s-a spus în ultimul capitol, că binele înseamnă, pentru făpturile asemeni nouă azi, în primul rând binele ce îndreaptă sau vindecă este un răspuns incomplet. Nu toate leacurile au un gust dezagreabil: sau dacă au, am vrea să ştim care-i motivul acestui fapt în sine neplăcut.

Înainte de a începe trebuie să revin la o remarcă făcută în capitolul II. Spuneam acolo că, sub un anumit nivel de intensitate, durerea nu e resimţită, ba poate fi chiar un lucru plăcut întrucâtva. Veţi fi voit să replicaţi atunci: „În acest caz n-ar trebui să o numesc Durere”. Şi aţi fi avut dreptate poate. Adevărul e însă că există două înţelesuri ale cuvântului Durere, şi ele trebuie acum deosebite. A. Un anumit gen de senzaţie, purtată probabil de-a lungul anumitor fascicule nervoase, pe care pacientul o recunoaşte ca atare, fie că-i produce neplăcere, fie că nu (de pildă, uşoara durere în picioare va fi recunoscută ca durere chiar dacă nu mă stânjeneşte câtuşi de puţin). B.

48 în stadiul de faţă al demonstraţiei este indiferent dacă voinţele create cărora Dumnezeu le acordă puterea de a chinui alte făpturi sunt sau nu oameni.

Orice experienţă, fie în plan fizic, fie în plan mental, care îi este dezagreabilă pacientului. Este de remarcat că toate Durerile de tip A devin Dureri de tip B dacă depăşesc un anumit prag, foarte scăzut, de intensitate, dar că durerile de tip B nu trebuie să fie Dureri de tip A. Durerea de tip B este de fapt sinonimă cu „suferinţa”, „angoasa”, „chinul”, „restriştea” sau „nenorocirea” şi în legătură cu ea se pune problema durerii. De aici înainte ne vom referi la Durerea de tip B ce va include toate genurile de suferinţă: de tipul A nu mai e cazul să ne ocupăm.

Adevăratul bine este, aşadar, pentru o făptură acela de a se încredinţa lui Dumnezeu – de a întrupa intelectual, voliţional şi emoţional acea relaţie dată în simplul fapt că este o făptură. Făcând aceasta, făptura e şi bună, şi fericită. Ca nu care cumva să-l socotim drept o potrivnicie, acest gen de bine îşi are începutul la un nivel aflat mult mai presus decât făptura, căci însuşi Dumnezeu, în chip de Fiu, dă înapoi în eternitate lui Dumnezeu Tatăl, din supunere filială, fiinţa pe care Tatăl o zămisleşte-n Fiu în chip etern, din dragoste părintească. Acesta e modelul hărăzit omului spre imitare – model pe care omul paradiziac l-a imitat chiar –, şi pretutindeni unde voinţa cu care Creatorul a înzestrat făptura e în chip desăvârşit oferită înapoi de către aceasta cu bucuroasă şi dătătoare de bucurii supunere, acolo, fără nicio îndoială, se află Cerul şi apare Duhul Sfânt. În lumea de azi, aşa cum o cunoaştem, problema este cum să redobândim această desfacere de sine. Noi nu suntem simple făpturi imperfecte ce trebuie desăvârşite: suntem, cum a spus Newman, răzvrătiţi ce trebuie să depună armele, intâiul răspuns, aşadar, la întrebarea de ce trebuie ca vindecarea noastră să fie dureroasă este că a înapoia voinţa pe care am proclamat-o atâta vreme drept a noastră reprezintă în sine,

oriunde şi oricum am face-o, o cumplită durere. Chiar şi în Paradis, am presupus, există o minimă aderenţă la sine ce trebuie depăşită, deşi acolo depăşirea şi renunţarea ar fi împlinite în extaz. A te desface însă de o voinţă îndărătnică, înflăcărată şi plină de ea însăşi, după ani de uzurpare, reprezintă un fel de moarte. Ne amintim cu toţii de această voinţă, din copilărie: furia nespusă, fără margini care ne cuprindea în faţa oricărei oprelişti, lacrimile curgându-ne şiroaie, dorinţa sumbră, satanică de a ucide sau de a muri mai degrabă decât să ne predăm. De aceea părinţii şi guvernantele de tip vechi aveau mare dreptate când spuneau că primul pas în educaţie este acela de „a supune voinţa copilului”. Metodele lor erau greşite adesea: dar a nu vedea aici necesitatea înseamnă, cred, a-ţi tăia orice cale către înţelegerea legilor spiritului. Iar dacă odată cu maturizarea noastră nu mai urlăm şi nu mai batem din picior, lucrul se datorează în parte faptului că părinţii noştri au început să ne supună şi să ne frângă îndărătnicia încă de pe când eram în faşă, şi, în parte, formelor mai subtile pe care le îmbracă acum pasiunile şi iscusinţei sporite cu care ele reuşesc să-şi ocolească propriul sfârşit prin diferite „compensaţii”. De aici necesitatea de a muri în fiecare zi: ori de câte ori ni se pare că am reuşit să supunem şinele rebel, îl regăsim tot viu. Că acest proces este inseparabil legat de durere e un lucru pentru care însăşi istoria cuvântului „mortificare” depune o grăitoare mărturie.

Numai că durerea – sau moartea – aceasta intrinsecă mortificării sinelui uzurpator nu este totul. În chip paradoxal, cu toate că-i ea însăşi o durere, mortificarea e uşurată de prezenţa durerii în sânul său. Cred că aceasta se petrece în principal pe trei căi.

Spiritul omenesc nici nu va încerca măcar să se

desfacă de îndărătnicie câtă vreme toate par să-i meargă din plin. Eroarea şi păcatul, pe de altă parte, au amândouă proprietatea potrivit căreia cu cât sunt mai adânci, cu atâta cei ce le cad pradă îşi dau mai puţin seama de existenţa lor; sunt, aşadar, un rău mascat. Durerea e un rău fără mască, fără greş; oricine ştie că ceva nu e în regulă când are o durere. Masochistul nu reprezintă o excepţie cu adevărat. Sadismul şi masochismul izolează fiecare, exagerându-le apoi, un „moment" sau „aspect" al pasiunii sexuale normale. Sadismul[49] exagerează aspectul prădalnic sau de dominare până la punctul în care doar maltratarea fiinţei iubite îl poate satisface pe pervers – de parcă ar spune: „Te stăpânesc în asemenea măsură, încât te pot chiar chinui".

Masochismul exagerează aspectul complementar şi opus, spunând: „Sunt atât de robit, încât primesc cu bucurie chiar şi durerea ce vine de la tine". Durerea ar înceta să fie un stimul erotic pentru masochist numai dacă ar fi resimţită ca rău – ca ofensă care ar sublinia totala stăpânire a celuilalt. Iar durerea nu e doar rău imediat recognoscibil, ci rău cu neputinţă de ignorat. Ne putem odihni fără grijă în propriile noastre păcate şi-n propriile noastre nerozii; şi oricine a privit cum bagă un mâncău pe gât cele mai rafinate feluri, de parcă nici n-ar şti ce sunt, va accepta că putem ignora chiar plăcerea. Durerea însă cere să fie ascultată. Dumnezeu ne e şoaptă în plăceri, ne e glas în conştiinţă, dar ţipăt în durere: ea este megafonul cu care El trezeşte o lume surdă. Un om rău, şi fericit, este omul pe care nu-l încearcă nici cea mai vagă bănuială că faptele lui nu „consună", că nu sunt în acord cu legile

49 Tendinţa modernă de a înţelege prin „cruzime sadică" pur şi simplu o „mare cruzime", sau o cruzime condamnată în mod deosebit de scriitor, nu e de nici un folos.

universului.

O înţelegere a acestui adevăr se află înapoia sentimentului omenesc universal că oamenii răi trebuie să sufere. N-are rost să strâmbăm din nas la acest sentiment ca şi cum ar fi în întregime josnic. La nivelul său cel mai superficial, el face apel la simţul de dreptate al tuturor. Odată, pe când eram copii, fratele meu şi cu mine desenam la aceeaşi masă, iar eu l-am izbit cu cotul făcându-l să tragă o linie greşită de-a curmezişul paginii; diferendul a fost rezolvat paşnic prin acordul meu ca şi el să tragă o linie la fel de lungă peste foaia mea. Adică „m-am pus în locul lui", mi-am privit neglijenţa din perspectiva celuilalt. La un nivel mai adânc, aceeaşi idee apare ca o „pedeapsă judiciară" sau ca un „după faptă şi răsplată". Sunt oameni luminaţi care ar dori să elimine orice idee de sancţiune sau răsplată din concepţia lor despre pedeapsă şi să situeze în întregime valoarea celei din urmă în îndreptarea făptaşului însuşi sau în descurajarea altor făptaşi. Ei nu-şi dau seama că orice pedeapsă devine astfel nedreaptă. Ce poate fi mai imoral decât să-mi impui suferinţe în vederea descurajării altora, dacă eu nu le merit? Iar dacă le merit cu adevărat, înseamnă că accepţi îndreptăţirea „pedepsei". Şi ce poate fi mai scandalos decât arestarea şi supunerea mea la un dezagreabil proces de îndreptare morală fără consimţământul meu, afară doar de cazul (încă o dată) că o merit? La un al treilea nivel, avem pasiunea vindicativă – setea de răzbunare. Ea e, desigur, un rău şi este în chip expres interzisă creştinilor. Dar din discuţia asupra sadismului şi masochismului a apărut poate deja că cele mai urâte aspecte ale firii omeneşti sunt pervertiri ale unor aspecte bune sau nevinovate. Aspectul bun a cărui pervertire este pasiunea vindicativă rezultă cu claritate din definiţia spiritului răzbunător dată de Hobbes: „Dorinţa de

a provoca durerea altuia pentru a-l face să condamne fapta săvârşită de el însuşi”. Răzbunarea pierde din vedere scopul din cauza mijloacelor, dar scopul ei nu este în întregime rău – ea urmăreşte să-l facă pe omul rău să privească răul din el aşa cum îl privesc toţi ceilalţi oameni. Lucru dovedit de faptul că răzbunătorul nu vrea ca partea vinovată doar să sufere, ci să sufere din cauza lui, s-o ştie şi să ştie de ce. De aici vine pornirea de a-i reproşa vinovatului delictul în actul răzbunării: şi tot de aici vin şi expresii naturale precum: „Mă întreb cum i-ar plăcea dacă acelaşi lucru i s-ar face lui” sau „îl învăţ eu minte”. Din acelaşi motiv, când suntem gata să ocărim pe cineva spunem că „o să-i arătăm ce credem despre el”.

Când afirmau că durerile şi suferinţele sunt „răzbunarea” lui Dumnezeu pentru păcat, strămoşii noştri nu-I atribuiau neapărat patimi nefaste; recunoşteau poate elementul bun cuprins în ideea de pedeapsă. Atâta vreme cât omul rău nu-şi dă seama de prezenţa evidentă a răului, sub forma durerii, în existenţa sa, el este pradă iluziei. O dată însă ce durerea l-a trezit, el ştie că într-un fel sau altul „s-a ridicat împotriva” universului real: fie se răzvrăteşte (cu posibilitatea unui deznodământ mai limpede sau a unei căinţe mai adânci într-un stadiu ulterior), fie încearcă să facă un pact care, respectat, îl va conduce la religie. E adevărat că niciuna dintre cele două urmări nu este azi la fel de sigură ca în epocile în care existenţa lui Dumnezeu (sau chiar a zeilor) era mai larg recunoscută, dar chiar şi în zilele noastre se poate vedea acţiunea lor. Ateii înşişi se răzvrătesc şi îşi exprimă furia împotriva lui Dumnezeu, precum Hardy şi Housman, deşi (sau tocmai fiindcă) El nu există pentru ei: iar alţi atei, cum este dl Huxley, sunt îndemnaţi de suferinţă să pună sub semnul întrebării întreaga existenţă şi să găsească o

cale de a se acomoda cu ea, o cale care, deşi necreştină, se află mai presus de acceptarea nătângă a unei vieţi profane. Neîndoios, Durerea înţeleasă ca megafon al lui Dumnezeu este un instrument cumplit; ea poate duce la răzvrătirea fără de întoarcere şi de căinţă. Ea îi oferă însă omului rău unica şansă de îndreptare. Dă la o parte vălul, înfige stindardul adevărului în fortăreaţa sufletului răzvrătit.

Dacă cea dintâi acţiune a durerii risipeşte iluzia că totul e în ordine, cea de-a doua risipeşte iluzia că ceea ce avem, bun sau rău, este al nostru şi îndestulător pentru noi. Am remarcat cu toţii ce greu ne vine să ne întoarcem gândul către Dumnezeu când totul ne merge de minune. „Avem tot ce ne dorim" e o cumplită vorbă atunci când acel „tot" nu-L include pe Dumnezeu. Dumnezeu ne pare a fi un obstacol. Aşa cum spune Sf. Augustin undeva: „Dumnezeu vrea să ne dăruiască ceva dar nu poate, căci mâinile ni-s pline – şi n-are unde să-şi aşeze darul". Sau cum spunea un prieten de-al meu: „Dumnezeu e ca paraşuta pentru aviator; e pentru cazuri de forţă majoră, dar el trage nădejde să nu fie nevoit s-o folosească". Însă Dumnezeu, care ne-a făcut, ştie ce suntem şi ştie că fericirea noastră stă în El. Cu toate astea, noi n-o vom căuta în El câtă vreme ne lasă un mijloc oarecare, fie şi numai plauzibil, de a o căuta în altă parte. Atâta vreme cât ceea ce numim „propria noastră viaţă" rămâne agreabilă, nu I-o vom încredinţa. Ce poate face, aşadar, în interesul nostru Dumnezeu decât să facă „propria noastră viaţă" mai puţin agreabilă pentru noi, îndepărtând de noi izvorul plauzibil al falsei fericiri? Tocmai aici, unde providenţa Divină pare la prima vedere cea mai crudă, umilitatea lui Dumnezeu, smerirea Celui Prea înalt, merită cea mai mare preţuire. Suntem înmărmuriţi văzând cum se abate nefericirea asupra oamenilor cumsecade, incapabili să

ridice glasul, demni de toată stima – asupra mamelor muncite şi destoinice sau asupra micilor negustori harnici şi chibzuiţi, asupra celor ce-au trudit din greu şi-n chip cinstit pentru fărâma lor de fericire şi par acum căncep cu toată îndreptăţirea să se bucure de ea. Cum să dau căldura cuvenită celor ce se cer spuse aici? Nu importă că voi deveni – o ştiu –, în ochii fiecărui cititor ostil, răspunzător direct, cum ar veni, de toate suferinţele pe care încerc să le explic – aşa cum până astăzi toată lumea spune despre Sf. Augustin că a vrut ca pruncii nebotezaţi să meargă în Infern. Contează însă enorm să nu îndepărtez pe nimeni de adevăr. îl implor deci pe cititor să facă efortul de a crede, măcar pentru moment, că Dumnezeu, Cel care i-a făcut pe aceşti vrednici oameni, ar putea avea într-adevăr dreptate socotind că mărunta lor bunăstare şi fericirea copiilor lor nu sunt de ajuns pentru a-i face fericiţi: că toate astea le vor pierde într-un târziu şi că dacă nu vor fi învăţat să-L cunoască, vor fi nefericiţi. Şi de aceea le dă El de furcă, prevenindvr-i dinainte de un neajuns pe care vor trebui să-l descopere într-o bună zi. Viaţa închinată lor înşile şi familiei lor stă în calea recunoaşterii propriei lor nevoi; iar El le face mai puţin dulce această viaţă. Numesc asta umilitate Divină, fiindcă e jalnic lucru să pleci steagul înaintea lui Dumnezeu atunci când nava se scufundă; să vii la El ca la un ultim refugiu, să-l sacrifici „avutul tău” când nu mai merită păstrat. Dacă ar fi mândru, Dumnezeu ne-ar accepta cu greu sacrificiul făcut în acest mod: dar El nu-i mândru, Se coboară să cucerească, ne acceptă în ciuda preferinţei noastre manifeste pentru orice altceva afară de El şi în ciuda faptului că venim la El în lipsă de „ceva mai bun”. Aceeaşi smerenie se manifestă în toate acele invocaţii Divine adresate temerilor noastre, care-i tulbură pe cititorii trufaşi ai Scripturii. Pentru Dumnezeu nu este

câtuşi de puţin măgulitor că îl alegem pe El ca alternativă la Infern: şi totuşi El acceptă şi acest lucru. Iluzia făpturii că îşi este suficientă sieşi trebuie, pentru binele făpturii, risipită; şi prin nenorocire sau teama de nenorocire pe pământ, prin teama primitivă de flăcările veşnice, Dumnezeu o risipeşte „fără să-i pese de scăderea gloriei Sale”. Cei care ar vrea ca Dumnezeul Scripturii să fie cu desăvârşire etic habar n-au ce cer. Dacă Dumnezeu ar fi un kantian ce nu ne-ar accepta până când n-am veni la El din cele mai curate şi bune motive, cine ar mai fi salvat? Or, această iluzie a autosuficienţei îşi poate afla culmea la oameni foarte cumsecade, cinstiţi şi cumpătaţi; asupra unor astfel de oameni, aşadar, trebuie nenorocirea să se-abată.

Primejdiile aparentei autosuficienţe explică de ce Domnul Nostru priveşte viciile risipitorilor şi ale celor săraci cu duhul cu mult mai multă îngăduinţă decât viciile care aduc izbânzi lumeşti. Prostituatelor le e străină primejdia de a socoti că viaţa lor prezentă e atât de mulţumitoare încât nu se mai pot întoarce către Dumnezeu: vanitoşii, avarii, fariseii cunosc însă primejdia aceasta.

Cea de-a treia acţiune a suferinţei este ceva mai greu de sesizat. Toată lumea va fi de acord că alegerea e în chip fundamental conştientă; a alege înseamnă a şti că alegi. Or, omul paradiziac a ales întotdeauna să urmeze voinţa lui Dumnezeu. Urmând-o, el şi-a satisfăcut deopotrivă propria dorinţă, atât fiindcă tot ce i se cere să facă se potrivea de fapt cu nevinovatele lui înclinaţii, cât şi fiindcă slujirea lui Dumnezeu era ea însăşi pentru el cea mai intensă plăcere, fără de al cărei ascuţit tăiş bucuriile toate i s-ar fi părut serbede. Întrebarea: „Fac oare asta de dragul lui Dumnezeu sau fiindcă din întâmplare îmi place să o fac?”

nu se punea, fiindcă a face ceva de dragul lui Dumnezeu era tocmai ceea ce „din întâmplare îi plăcea să facă”. Voinţa lui, ţinută-n frâu de Dumnezeu, îi va fi purtat fericirea precum un cal bine strunit, în vreme ce voinţa noastră, când suntem fericiţi, este dusă devale în barca fericirii alunecând parcă pe ape repezi de torent. Plăcerea era pe atunci o jertfă consimţită adusă lui Dumnezeu, fiindcă sacrificiul era o plăcere. Noi moştenim însă un sistem întreg de dorinţe care nu contrazic neapărat voinţa Divină, dar care, după veacuri de autonomie uzurpată, o ignoră statornic. Faptul că ceea ce ne place să facem este totuna cu ceea ce vrea Dumnezeu să facem nu reprezintă totuşi motivul acţiunii noastre, ci numai o coincidenţă fericită. Aşa se face că nu putem şti dacă fapta noastră este în vreun fel, sau în chip esenţial, săvârşită de dragul lui Dumnezeu decât dacă substanţa ei este contrară înclinaţiilor noastre, sau (cu alte cuvinte) dureroasă, iar acolo unde ne e cu neputinţă să ştim că alegem, nu putem alege. Manifestarea deplină a încredinţării noastre în voia lui Dumnezeu reclamă, aşadar, durerea: pentru a fi desăvârşit, actul acesta trebuie înfăptuit din pură voinţă de ascultare, în absenţa înclinaţiilor, sau în pofida lor. Că e cu neputinţă să realizezi desfacerea de sine făcând ceea ce-ţi place, o ştiu din experienţa pe care o trăiesc acum. Când am luat asupră-mi să scriu această carte, am nădăjduit că voinţa de a asculta, aşa-zicând, de un „îndemn” a figurat măcar printre motive. Acum însă, adânc cufundat în ea, a devenit mai degrabă o ispită decât o datorie. Mai pot nădăjdui că scrierea cărţii este, de fapt, conformă voinţei lui Dumnezeu: a susţine însă că învăţ să mă desfac de mine însumi făcând ceva atât de ademenitor ar fi ridicol.

Păşim aici pe un teren deloc uşor. Kant credea că un act posedă valoare morală doar dacă e săvârşit din pur

respect pentru legea morală, adică nu din înclinaţie, şi a şi fost acuzat de „dispoziţia morbidă” care măsoară valoarea unui act prin neplăcerea pe care o produce. Opinia comună este, într-adevăr, în întregime de partea lui Kant. Oamenii nu admiră niciodată pe cineva pentru că săvârşeşte un lucru care-i place: chiar cuvintele „Bine, dar îi place” presupun corolarul „Aşa că n-are niciun merit”. Cu toate astea, împotriva lui Kant se ridică adevărul evident, remarcat de Aristotel, că omului, cu cât devine mai virtuos, cu atât îi plac mai mult acţiunile virtuoase. Nu ştiu ce-ar trebui să facă un ateu cu acest conflict între etica datoriei şi etica virtuţii: în calitate de creştin însă, propun următoarele soluţii.

S-a pus uneori întrebarea dacă Dumnezeu porunceşte anumite lucruri fiindcă sunt juste, sau dacă anumite lucruri sunt juste fiindcă le porunceşte Dumnezeu. îmbrăţişez cu totul, odată cu Hooker şi împotriva dr. Johnson, prima alternativă. Cea de-a doua poate conduce la odioasa concluzie (la care a ajuns, cred, Paley) că dragostea de semeni e bună numai fiindcă a fost poruncită arbitrar de Dumnezeu – că ne-ar fi putut în egală măsură porunci să-L urâm şi să ne urâm între noi şi că ura ar fi fost atunci justă. Cred, dimpotrivă, ca „greşesc aceia care socotesc că pentru voinţa lui Dumnezeu de a face una sau de a face alta nu-i alt motiv decât voinţa Lui”[50]. Voinţa lui Dumnezeu este determinată de înţelepciunea şi de bunătatea Lui, care alege şi îmbrăţişează întotdeauna ceea ce este intrinsec bun. Dar spunând că Dumnezeu porunceşte anumite lucruri numai întrucât sunt bune, trebuie să adăugăm că unul din lucrurile intrinsec bune este acela că făpturile raţionale trebuie să-şi încredinţeze

50 Hooker, Laws of eccl. Poliy,I,i,5

liber şinele lui Dumnezeu întru ascultare. Substanţa ascultării noastre – lucrul ce ni se porunceşte să facem – va fi întotdeauna ceva intrinsec bun, ceva ce ar fi trebuit să facem chiar dacă (prin absurd) nu ar fi fost poruncit de Dumnezeu. Pe lângă substanţă însă, simpla ascultare este şi ea intrinsec bună, căci, ascultând, făptura raţională îşi joacă rolul de făptură, răstoarnă actul prin care am căzut, reface în sens invers parcursul lui Adam şi se întoarce înapoi.

Suntem deci de acord cu Aristotel că ceea ce este intrinsec drept poate fi şi plăcut şi că îi va plăcea cu atât mai mult unui om cu cât acesta e mai bun; dar suntem de acord cu Kant să spunem că există un singur act just – cel al desfacerii de sine – pe care făptura căzută nu-l poate dori în gradul cel mai înalt decât dacă e neplăcut. Mai trebuie să adăugăm că acest unic act just cuprinde tot ce este just şi că suprema anulare a căderii lui Adam, „goana îndărăt" prin care refacem lungul drum parcurs de la izgonirea din Paradis, dezlegarea nodului vechi şi încâlcit, va avea loc când făptura, fără sprijinul vreunei dorinţe, despuiată până la pura voinţă de supunere, va îmbrăţişa ceea ce e împotriva firii sale, făcând acel lucru pentru care un singur motiv e cu putinţă. Un asemenea act poate fi descris ca un „test" al întoarcerii către Dumnezeu a făpturii: de aceea au spus părinţii noştri că necazurile ne sunt „trimise spre a ne pune la încercare". Un exemplu familiar este aici „punerea la încercare" a lui Avraam prin porunca de a-l jertfi pe Isaac. Nu mă preocupă acum istoricitatea sau morala povestirii, ci întrebarea evidentă: „Dacă e atotştiutor, Dumnezeu a ştiut cu siguranţă ce urma să facă Avraam, fără să-l pună la încercare; la ce bun atunci chinul fără rost?" Aşa cum arată însă Sf. Augustin67, orice ar fi ştiut Dumnezeu, Avraam na ştiut în

niciun caz că ascultarea sa e în stare să îndure o asemenea poruncă decât atunci când faptele i-au arătat-o: iar ascultarea pe care nu ştia c-o va alege, nu putea spune că a ales-o. Realitatea supunerii lui Avraam a fost actul însuşi; iar ce a cunoscut Dumnezeu ştiind că Avraam „va asculta" era supunerea efectivă de pe vârful muntelui în acea clipă. A spune că Dumnezeu „n-avea nevoie să-l pună la încercare" înseamnă a spune că, întrucât Dumnezeu ştie, lucrurile ştiute de Dumnezeu nu trebuie să existe.

Dacă durerea risipeşte câteodată suficienţa făpturii, în suprema „încercare" sau „Jertfă" ea îi arată însă suficienţa pe care cu adevărat ar trebui s-o aibă – „tăria aceea care, atunci când e un dar al Cerului, poate fi numită a lui". Căci atunci, în lipsa oricărui motiv sau reazem natural, el acţionează în virtutea acelei puteri, şi doar a ei, pe care o conferă Dumnezeu voinţei lui supuse. Voinţa omenească devine cu adevărat creatoare şi cu adevărat a noastră când e în întregime a lui Dumnezeu, şi acesta e unul din multiplele înţelesuri în care cel ce-şi va pierde sufletul şi-l va afla. În toate celelalte acte voinţa noastră e hrănită de natură, adică de lucruri create altele decât şinele – de dorinţele pe care ni le impune organismul şi ereditatea noastră. Când acţiunea purcede din propriul nostru eu – adică din Dumnezeu aflat în noi – suntem colaboratori, sau instrumente vii ale creaţiei: şi de aceea un asemenea act desface cu „murmur surd de silnică ruptură" blestemul ruinător impus de Adam speciei sale. Astfel, aşa cum sinuciderea este expresia tipică a spiritului stoic iar lupta a spiritului războinic, martiriul va fi veşnic suprema întrupare şi desăvârşire a creştinismului. Sublimul act a fost pus în mişcare pentru noi, a fost săvârşit în numele nostru, a fost model pe care să-l urmăm, a fost în chip cu neputinţă de imaginat comunicat tuturor

credincioşilor de către Cristos pe Golgota. În el acceptarea Morţii atinge ultimele hotare ale închipuirii şi trece poate dincolo de ele; nu numai orice reazem natural, ci chiar prezenţa Tatălui căruia I se aduce jertfa sunt refuzate victimei iar abandonarea sa în voia lui Dumnezeu nu e atinsă de nicio şovăire, chiar dacă Dumnezeu o „părăseşte".

Doctrina morţii descrisă de mine nu e specifică doar creştinismului. Natura însăşi a scris-o de-a lungul şi de-a latul lumii în mereu reluata dramă a seminţei îngropate şi a spicului care din ea se înalţă. Cele mai vechi comunităţi agrare au învăţat-o pesemne de la natură şi, prin sacrificii animale, sau umane, au proclamat adevărul potrivit căruia „fără vărsare de sânge nu se dă iertare"; şi dacă la început asemenea concepţii priveau poate numai recolta şi roadele tribului, ele au ajuns să cuprindă mai târziu, în cadrul Misterelor, moartea spirituală şi învierea persoanei. Ascetul indian propovăduieşte aceeaşi doctrină când îşi mortifică trupul pe un pat de spini; filosoful grec ne spune că viaţa înţeleptului este o „pregătire pentru moarte"[51]. Pentru necredinciosul sensibil şi aristocrat al vremurilor noastre, zeii „mor în viaţă"[52]. Dl Huxley prescrie „detaşarea". Nu putem ocoli doctrina încetând să fim creştini. Ea este o „eternă evanghelie" revelată pretutindeni oamenilor care caută, sau îndură, adevărul: e însuşi nervul mântuirii pe care anatomia înţelepciunii îl dezveleşte oriunde şi oricând; cunoaşterea inevitabilă pe care Lumina ce ne scaldă pe toţi o imprimă în minţile tuturor acelora care-şi pun cu gravitate întrebarea privitoare la „rostul" universului. Specificul credinţei

51 Platon, Phaidros, 81 a (cf. 64 a).

52 Keats, Hyperion, III, 130.

creştine nu este faptul că propovăduieşte doctrina în cauză, ci că o face, în variate chipuri, mai uşor de îndurat. Creştinismul ne arată că, într-un sens, teribila îndatorire a fost deja împlinită pentru noi – că mâna învăţătorului o poartă pe a noastră în încercarea de a scrie literele complicate şi că scrisul nostru trebuie să fie doar o „copie”, nu un original. Pe de altă parte, acolo unde alte sisteme expun întreaga noastră fire morţii (ca în renunţarea budistă), creştinismul ne cere doar să îndreptăm calea strâmbă pe care a apucat-o firea noastră, neintrând în dispută, precum Platon, cu trupul ca atare şi nici cu elementele psihice ale alcătuirii noastre. Iar jertfa în suprema ei formă de realizare nu e cerută tuturor. Mărturisitorii sunt mântuiţi ca şi martirii, iar anumiţi bătrâni, a căror stare de graţie cu greu poate fi pusă la îndoială, par să fi trecut prin cele şapte decenii ale vieţii lor surprinzător de lesne. Jertfa lui Cristos e repetată, sau răsfrântă, în rândul discipolilor Săi în grade foarte diferite, de la cel mai crud martiriu până la înfrânarea îndârjirii care, potrivit semnelor exterioare, nu se deosebeşte cu nimic de roadele obişnuite ale cumpătării şi „blândei chibzuinţe”. Nu ştiu care sunt cauzele acestei împărţiri; din perspectiva noastră prezentă, ar trebui să fie limpede că adevărata problemă nu e de ce anumiţi oameni smeriţi, cucernici, credincioşi sunt loviţi de suferinţă, ci de ce unii nu sunt. Însuşi Domnul Nostru, să ne amintim, a explicat mântuirea celor avuţi în lumea asta amintind doar atotputernicia de nepătruns a lui Dumnezeu.

Orice argument întru justificarea suferinţei provoacă un resentiment sever împotriva autorului. Aţi vrea să ştiţi cum mă port când mă doare ceva, nu când scriu cărţi despre durere. Nu trebuie să vă bateţi capul, căci vă voi spune; sunt un mare laş. Dar ce are a face asta? Când mă

gândesc la durere – la anxietatea ce pârjoleşte precum focul, şi la singurătatea ce se întinde ca pustiul, la sfâşietoarea curgere a aceluiaşi şi aceluiaşi chin, sau la durerea bruscă şi copleşitoare când inima stă să spargă pieptul, la dureri ce par să fie de neîndurat şi cresc apoi deodată, la veninoasele împunsături care îl fac pe omul ce părea pe jumătate mort sub iureşul caznelor trecute să tresară zbuciumându-se ca un apucat – „spiritul mi-e de-a dreptul copleşit”. Dac-aş cunoaşte vreo cale de scăpare m-aş târî chiar şi prin scârnă s-o găsesc. La ce bun însă să vă povestesc simţămintele mele? Le ştiţi deja: sunt aceleaşi cu ale voastre. Nu susţin că durerea nu e dureroasă. Durerea doare. Asta şi înseamnă cuvântul. Încerc doar să arăt că vechea doctrină creştină a „desăvârşirii prin pătimire” nu e de necrezut. A dovedi că e plăcută nu intră în vederile mele.

În estimarea credibilităţii doctrinei ar trebui respectate două principii. Mai întâi, trebuie să ne amintim că momentul prezent al durerii este doar centrul a ceea ce putem numi întregul sistem de chinuri ce se prelungeşte în teamă şi în milă. Efectele acestor trăiri, oricât de salutare, depind de centru, astfel încât, chiar dacă durerea însăşi ar fi lipsită de valoare spirituală, totuşi, dacă teama şi mila ar avea o astfel de valoare, durerea ar trebui să existe ca să existe ceva de care să ne temem şi să ne fie milă. Iar că teama şi mila ne ajută să ne întoarcem la ascultare şi la dragostea de semeni este neîndoielnic. Toţi ştim din experienţă cât uşurează mila iubirea pentru ceea ce nu-i de iubit – adică iubirea de oameni nu fiindcă ne-ar fi cumva în mod firesc agreabili, ci fiindcă ne sunt fraţi. Binefacerile pe care ni le aduce teama, cei mai mulţi dintre noi le-am învăţat în timpul perioadei de „criză” ce a condus la actualul război. Propria mea experienţă arată cam aşa.

Înaintez pe cărarea vieţii în starea mea obişnuită, care mă mulţumeşte, de făptură căzută şi fără Dumnezeu, absorbit de o reuniune veselă cu prietenii mei din dimineaţa zilei sau de munca (nu prea multă) ce-mi gâdilă vanitatea astăzi, de o sărbătoare sau de o carte nouă, când, deodată, junghiul unei dureri abdominale ameninţând cu o boală gravă sau un titlu în ziare care ne ameninţă pe toţi cu nimicirea fac să se năruie acest castel de cărţi de joc. La început sunt copleşit şi toate micile mele bucurii arată ca nişte jucării stricate. Apoi, încet şi cu de-a sila, puţin câte puţin, încerc să dobândesc starea de spirit în care ar trebui să mă aflu mereu. Îmi spun că toate aceste jucării n-au fost nicicând hărăzite să-mi stăpânească sufletul, că adevăratul meu bun e într-o altă lume şi că singura mea comoară adevărată este Cristos. Şi, prin graţia lui Dumnezeu, reuşesc pesemne, devenind pentru o zi sau două o făptură atârnând conştient de Dumnezeu şi extrăgându-şi forţa din adevăratele izvoare. Dar o dată ce ameninţarea a dispărut, întreaga-mi fire se azvârle înapoi la jucării: ba chiar am mare grijă, mă ierte Dumnezeu, să alung din minte singurul lucru care mi-a fost reazem când eram ameninţat, fiindcă acum el este asociat cu chinul celor câteva zile. Cumplita necesitate a chinurilor este astfel cum nu se poate mai limpede. Dumnezeu m-a avut al Său pentru doar patruzeci şi opt de ore, şi atunci doar dându-mi lovitura de a-mi lua tot ce aveam în afară de El. Să-şi vâre însă pentru o clipă sabia în teacă, şi o să mă port aidoma căţelandrului după ce nesuferita baie a luat sfârşit – mă scutur cât pot de apa de pe mine şi dau buzna afară la murdăria în care mă simt bine, dacă nu la primul morman de bălegar, la primul strat de flori măcar. Şi de aceea chinurile nu pot înceta până ce Dumnezeu nu vede că ne-am îndreptat sau că îndreptarea noastră a devenit

fără speranţă.

În al doilea rând, când luăm aminte la durerea însăşi – centrul întregului sistem de chinuri – trebuie să ne îngrijim să luăm aminte la ce ştim, nu la ce ne închipuim. E unul din motivele pentru care întreaga secţiune de mijloc a acestei cărţi e dedicată durerii la om, durerea la animale fiind tratată într-un capitol separat. Despre durerea umană ştim, despre cea animală speculăm doar. Dar chiar şi în cadrul speciei umane trebuie să ne extragem dovezile din cazuri ce ne-au căzut sub simţuri. Înclinaţia cutărui sau cutărui poet sau romancier poate reprezenta suferinţa ca pe un lucru absolut nefast prin efectele sale, ca pe un lucru ce produce, şi justifică, orice fel de pizmă şi de brutalitate din partea celui care suferă. Şi, de bună seamă, durerea, ca şi plăcerea, poate fi privită astfel: tot ce e dat unei făpturi înzestrate cu liber-arbitru are neapărat două tăişuri, nu prin natura celui care dăruie sau a lucrului dăruit, ci prin natura celui ce primeşte70. Pe de altă parte, consecinţele nefaste ale durerii pot fi sporite dacă celor ce suferă li se spune statornic de către cei aflaţi

70 Despre dublul tăiş al durerii în preajmă că asemenea efecte sunt potrivite şi demne de a fi etalate de un bărbat. Deşi e un simţământ generos, indignarea în faţa suferinţelor altora trebuie bine stăpânită, căci altfel alungă răbdarea şi omenia din sânul celor care suferă, sădind în loc mânia şi cinismul. Nu sunt însă convins că suferinţa, lăsând la o parte asemenea inoportune indignări ale altora, are vreo tendinţă firească de a produce atari neajunsuri. Nu mi s-a părut că în linia întâi a frontului sau în C.C.S.71 ar fi mai multă ură, răzvrătire, egoism şi necinste decât în oricare alt loc. Am aflat o nespusă frumuseţe a spiritului la oameni care erau mari suferinzi. Am văzut oameni devenind, în cea mai mare parte, mai buni, nu mai răi,

odată cu trecerea anilor şi am văzut bolile de pe urmă producând comori de fermitate şi blândeţe la oameni care nu promiteau nimic bun. Am găsit la figuri istorice iubite şi respectate, cum ar fi Johnson şi Cowper, trăsături ce ar fi fost cu greu suportate dacă acei oameni ar fi fost mai fericiţi. Dacă lumea este într-adevăr o „vale în care se plămădeşte sufletul”, ea pare, una peste alta, să-şi împlinească menirea. Despre sărăcie – năpasta ce le cuprinde, în act sau în putinţă, pe toate celelalte – nu îndrăznesc să vorbesc în nume propriu; iar cei ce resping creştinismul nu vor fi impresionaţi de afirmaţia lui Cristos că sărăcia e binecuvântată. Îmi vine însă aici în ajutor un fapt ce merită să fie remarcat. Cei care repudiază creştinismul cu suveran dispreţ ca „opiu pentru popor” îi dispreţuiesc pe bogaţi, dispreţuiesc adică întreaga omenire, exceptându-i pe săraci. Pe aceştia din urmă îi privesc ca pe singurii oameni ce merită să fie ocoliţi de „lichidare”, punând în ei singura nădejde a speciei umane. Lucrul e incompatibil cu credinţa potrivit căreia efectele sărăciei asupra celor ce o îndură sunt absolut nefaste; ba presupune chiar că ar fi bune. Marxistul şi creştinul se regăsesc astfel într-un acord real asupra celor două convingeri pe care, în chip paradoxal, le pretinde creştinismul – că sărăcia e binecuvântată şi că trebuie totuşi să fie înlăturată.

71 C.C.S. – Combined Chiefs of Staff (State-majore unite ale armatelor aliate în cel de-al doilea război mondial). (*N. t.*)

VII Durerea umană (continuare)

Toate lucrurile care sunt aşa cum ar trebui să fie se supun acestei a doua legi eterne; şi chiar cele ce nu pot fi supuse acestei legi eterne sunt totuşi într-un fel orânduite de prima lege eternă.

HOOKER, Laws of Eccl. Pol., I, iii,!

Prezint în acest capitol şase afirmaţii necesare pentru completarea tabloului nostru privitor la suferinţa umană, care, nederivând una din alta, trebuie expuse într-o ordine arbitrară.

1. Există în creştinism un paradox privitor la suferinţă. Binecuvântaţi sunt cei săraci, dar prin „judecată" (respectiv justiţie socială) şi pomană trebuie să înlăturăm sărăcia oriunde este cu putinţă. Binecuvântaţi suntem când suferim persecuţii, dar putem evita persecuţiile pribegind dintr-un oraş în altul şi ne putem ruga să fim cruţaţi de ele, ca Domnul Nostru în Ghetsimani. Dar dacă suferinţa este un bine, n-ar trebui oare s-o căutăm mai degrabă decât s-o evităm? Răspunsul meu este că suferinţa nu e bună în sine. Bună este, în orice durere trăită, supunerea celui care suferă faţă de voinţa lui Dumnezeu şi, în cazul celor ce privesc, compasiunea pe care o trezeşte durerea şi faptele milostive cărora le dă naştere. În universul căzut şi parţial mântuit putem deosebi (l) binele simplu ce vine de la Dumnezeu, (2) răul simplu produs de făptura răzvrătită şi (3) exploatarea acestui rău de către Dumnezeu în vederea ţelului său mântuitor care produce (4) binele complex la care contribuie suferinţa acceptată şi păcatul ce dă naştere căinţei. Faptul însă că Dumnezeu poate face un bine complex dintr-un rău simplu nu-i scuză – chiar dacă prin îndurare îi poate mântui – pe cei ce făptuiesc răul simplu. Iar această distincţie este esenţială. Nelegiuirile trebuie să aibă loc, dar vai de aceia prin care au loc; păcatul determină într-adevăr revărsarea graţiei, dar nu trebuie făcut din asta o scuză pentru a păcătui mai departe. Răstignirea însăşi este cel mai bun şi totodată cel mai rău dintre evenimentele istorice, rolul lui Iuda însă rămâne pur

şi simplu nefast. Putem aplica aceasta în primul rând la problema suferinţei celorlalţi. Omul milostiv vizează binele aproapelui său, şi tot aşa „voinţa lui Dumnezeu”, colaborând conştient cu „binele simplu”. Omul hain îşi oprimă aproapele, şi tot aşa face şi răul simplu. Săvârşind însă un asemenea rău, el este folosit de

Dumnezeu, fără ştirea sau consimţământul lui, pentru a produce binele complex – astfel încât cel dintâi îl slujeşte pe Dumnezeu ca un fiu, iar cel de-al doilea îi slujeşte drept unealtă. Căci oricum ai acţiona, vei împlini de bună seamă ţelul lui Dumnezeu, numai că e important pentru tine dacă o faci ca Iuda sau ca Ioan. Întregul sistem este, aşa-zicând, calculat pentru ciocnirea dintre oamenii buni şi cei răi, iar roadele bune ale tăriei, răbdării, milei şi iertării, în vederea cărora i se îngăduie omului rău să fie hain, presupun că omul bun continuă în mod obişnuit să urmărească binele simplu. Spun „în mod obişnuit”, fiindcă un om e uneori îndreptăţit să-şi supună la suferinţe (ba chiar, după părerea mea, să-şi omoare) semenul, însă numai acolo unde necesitatea e urgentă iar binele ce trebuie atins evident, precum şi atunci când cel ce provoacă durerea are de regulă (chiar dacă nu întotdeauna) autoritatea clară să o facă – autoritatea părintelui dată de natură, a funcţionarului sau soldatului conferită de societatea civilă, sau a chirurgului dată cel mai adesea de pacient. A transforma asta în privilegiul general de a revărsa nenorocire asupra omenirii „fiindcă nenorocirea e bună pentru ei” (aşa cum se laudă smintitul Tamerlan, eroul lui Marlowe, că este „biciul lui Dumnezeu”) nu înseamnă, într-adevăr, să răstorni planul Divin, ci să-ţi oferi serviciile pentru rolul Satanei în cadrul acestui plan. Iar dacă îi faci treaba, trebuie să fii pregătit să-ţi primeşti răsplata cuvenită.

Întrebării privitoare la evitarea propriei suferinţe i se poate da o rezolvare asemănătoare. Anumiţi asceţi s-au folosit de automortificare. Profan fiind, nu-mi exprim nicio părere despre înţelepciunea unei asemenea practici; dar susţin că, oricare i-ar fi meritele, mortificarea de sine e un lucru mult diferit de suferinţa trimisă de Dumnezeu. Oricine ştie că postul reprezintă o experienţă diferită de prânzul peste care sari din întâmplare sau fiindcă eşti sărac. Postul afirmă voinţa îndreptată împotriva poftei – răsplata lui fiind stăpânirea de sine, iar primejdia, orgoliul: foamea involuntară pune pofta şi voinţa deopotrivă sub ascultarea voinţei lui Dumnezeu, oferind un prilej de supunere şi expunându-ne primejdiei răzvrătirii. Efectul mântuitor al suferinţei rezidă însă mai cu seamă în tendinţa de a diminua voinţa rebelă. Practicile ascetice, care în sine întăresc voinţa, sunt folositoare doar în măsura în care dau voinţei putinţa de a pune rânduială în propria casă (patimile), ca o pregătire în vederea dăruirii omului întreg lui Dumnezeu. Ele sunt necesare ca mijloc; ca scop ele ar fi odioase, căci substituind poftei voinţa şi oprindu-se la ea, n-ar face altceva decât să schimbe şinele animal cu unul diabolic. Cu îndreptăţire s-a spus deci că „numai Dumnezeu poate mortifica”. Chinul îşi împlineşte lucrarea într-o lume în care fiinţele umane caută în mod obişnuit, prin mijloace legitime, să evite propriul lor rău natural şi să ajungă la propriul bine natural, şi el presupune o asemenea lume. Ca să putem supune voinţa noastră lui Dumnezeu, trebuie să avem o voinţă, iar voinţa aceasta trebuie să aibă la ce să se aplice. Renunţarea creştină nu înseamnă „apatie” stoică, ci a fi gata să-L preferi pe Dumnezeu unor scopuri inferioare, în ele însele legitime. Aşa se face că Omul Desăvârşit a arătat în Ghetsimani o voinţă – puternică – de a evita suferinţa şi

moartea, dacă această evitare ar fi fost compatibilă cu voinţa Tatălui, fiind totodată gata să se supună dacă ea s-ar fi dovedit incompatibilă. Anumiţi sfinţi îndeamnă la „totala renunţare” ca prim pas al discipolatului nostru; cred însă că aici nu poate fi vorba decât de o totală pregătire pentru orice renunţare posibilă[53] ce ni s-ar putea cere, căci n-ar fi cu putinţă să trăim clipă de clipă nevoind altceva decât să ne supunem pur şi simplu lui Dumnezeu. Care ar fi atunci materialul supunerii? Ar apărea contradictoriu în sine să spunem „Ce vreau este să pun ce vreau sub ascultarea voinţei lui Dumnezeu”, căci al doilea ce nu are conţinut. Fără îndoială, manifestăm prea multă grijă pentru evitarea propriei noastre suferinţe: dar o intenţie secundară – cum se şi cuvine – de a o evita prin mijloace legitime este în acord cu „firea” – respectiv cu întregul sistem de acţiune al vieţii creaturale în vederea căruia e calculată lucrarea mântuitoare a suferinţei.

Ar fi, aşadar, în întregime falsă presupunerea potrivit căreia concepţia creştină despre suferinţă este incompatibilă cu accentul puternic pus pe datoria noastră de a face ca lumea să devină, chiar şi în sens temporal, „mai bună” decât am găsit-o. În parabola prin care a zugrăvit Judecata de Apoi, Domnul Nostru pare să reducă orice virtute la săvârşirea binelui: şi, cu toate că ar fi o eroare să separăm acest tablou de Evanghelie ca întreg, el e de ajuns pentru a statua dincolo de orice îndoială principiile fundamentale ale eticii sociale a creştinismului.

2. Dacă suferinţa este un element necesar mântuirii, trebuie să înţelegem de aici că ea nu va înceta până ce Dumnezeu nu va vedea că lumea e fie mântuită, fie cu

53 Cf. Brother Lawrence, Practice of the Presence of God, convorbirea a IV-a, 25 noiembrie 1667. „Renunţarea din toată inima” de acolo este renunţarea „la tot ce simţim că nu ne îndrumă către Dumnezeu”.

neputinţă de a mai fi mântuită. Un creştin nu poate acorda crezare, aşadar, nici unuia din cei care făgăduiesc că prin câteva reforme în sistemul economic, politic şi de igienă s-ar realiza raiul pe pământ. S-ar putea ca cele de mai sus să pară descurajatoare pentru acei ce se ocupă cu îndreptarea relelor sociale, în practică însă se dovedeşte că nu-i descurajează. Dimpotrivă, simţământul acut al nefericirilor pe care le împărtăşim cu toţii, în calitatea noastră de oameni pur şi simplu, e un imbold cel puţin la fel de bun către înlăturarea cât mai multor nefericiri ca oricare din speranţele nesăbuite pe care oamenii sunt ispitiţi să lemplinească prin înfrângerea legii morale şi care, odată realizate, se dovedesc a fi doar praf şi pulbere. Aplicată vieţii individuale, doctrina potrivit căreia închipuitul paradis pe pământ e necesar pentru strădaniile de a înlătura răul prezent şi-ar dezvălui de îndată absurditatea. Înfometaţii nu tânjesc mai puţin după hrană şi nici bolnavii după vindecare, ştiind că în urma prânzului sau tratamentului îi aşteaptă aceleaşi necazuri şi aceleaşi bucurii. Nu discut, fireşte, dacă schimbările drastice ale sistemului nostru social sunt sau nu de dorit; îi amintesc doar cititorului că un leac oarecare nu trebuie luat drept elixir al vieţii.

3. Fiindcă în drumul nostru am întâlnit chestiuni politice, mă simt nevoit să arăt limpede că doctrina creştină a supunerii faţă de voinţa lui Dumnezeu şi a ascultării este pur teologică, şi defel politică. Despre formele de guvernământ, despre autoritatea publică şi supunerea cetăţeanului nu am nimic de zis. Tipul şi gradul de supunere pe care o făptură o datorează Creatorului său sunt unice, fiindcă relaţia între făptură şi Creator este unică: nu se poate deduce nimic de aici în raport cu nicio afirmaţie politică, oricare ar fi ea.

4. Doctrina creştină a suferinţei lămureşte, cred, un foarte straniu fapt privitor la lumea în care trăim. Fericirea şi securitatea pe care ni le dorim cu toţii ne sunt refuzate de Dumnezeu în virtutea naturii înseşi a lumii: dar bucuria, plăcerea, voioşia au fost din belşug risipite de El. Nu suntem niciodată în siguranţă, dar avem parte de bună dispoziţie, şi câteodată de extaz. Nu-i anevoie de văzut de ce. Securitatea după care tânjim ne-ar îndemna să ne odihnim sufletul în această lume, punând o piedică în calea întoarcerii noastre către Dumnezeu: câteva clipe de iubire fericită, un peisaj, o simfonie, o întâlnire voioasă cu prietenii, o baie sau un meci de fotbal nu-ndeamnă nicidecum la asta. Tatăl nostru ne împrospătează forţele pe parcursul călătoriei cu câteva popasuri binefăcătoare, dar nu ne va îndemna să le luăm drept cămin.

5. Nu trebuie să facem din problema durerii un rău mai mare decât e de fapt, prin dezlânate vorbe despre „neînchipuita cantitate a nefericirii omeneşti”. Închipuie-ţi că eu am o durere de dinţi de intensitate x: închipuie-ţi apoi că şi pe tine, care şezi lângă mine, începe să te doară un dinte cu intensitatea X. Dacă vrei, poţi spune că suma totală a durerii din odaie este acum 2 x. Dar trebuie să ţii seama că nimeni nu suferă o durere de intensitate 2 x: cercetează întregul timp şi întreg spaţiul – nu vei găsi respectiva durere compusă în nicio conştiinţă. Nu există o sumă a suferinţei, căci nu e cine s-o îndure. Când atingem maximul de suferinţă pe care o poate îndura o singură persoană, ajungem de bună seamă la ceva cumplit, dar asta-i întreaga suferinţă ce poate exista în univers. Adăugarea unei mulţimi de oameni aflaţi în suferinţă nu adaugă durere.

6. Din toate relele, numai durerea e un rău sterilizat, dezinfectat. Răul intelectual, sau eroarea, se poate repeta,

căci cauza celei dintâi erori (oboseala sau aşternerea cuvintelor pe hârtie) continuă să acţioneze: dar chiar independent de asta, eroarea dă naştere prin sine însăşi erorii – dacă primul pas al unei demonstraţii este greşit, tot ce urmează după el va fi greşit. Păcatul se poate repeta fiindcă ispita iniţială continuă; dar chiar independent de asta, păcatul dă naştere prin sine însuşi păcatului, întărind obiceiul păcătos şi slăbind conştiinţa. Durerea, în schimb, poate şi ea să se repete, aidoma celorlalte rele, căci cauza primei dureri (boala sau o forţă ostilă) mai acţionează încă: ea este însă total lipsită de tendinţa de a prolifera prin sine însăşi. O dată ce s-a isprăvit, s-a isprăvit, iar urmarea ei firească este bucuria. Distincţia de mai sus poate fi făcută şi invers. După o eroare trebuie nu doar să înlături cauzele (oboseala sau aşternerea cuvintelor pe hârtie), ci şi să corectezi eroarea însăşi: după un păcat nu trebuie doar să înlături – dacă-i cu putinţă – ispita, ci trebuie să şi revii asupra lui căindu-te. În fiecare caz e necesară o „dezlegare”. Durerea nu reclamă o atare dezlegare. Poţi fi nevoit să vindeci boala care a pricinuit-o, însă o dată ce a trecut, durerea e sterilă – în vreme ce orice eroare neîndreptată şi orice păcat fără căinţă este, prin sine însuşi, un nesecat izvor de veşnică eroare şi de veşnic păcat, până la capătul vremurilor. Pe de altă parte, când greşesc, greşeala mea îi molipseşte pe toţi aceia care cred în mine. Când păcătuiesc în mod public, toţi cei care mă urmăresc fie îmi iartă păcatul, împărtăşindu-mi astfel vina, fie mi-l condamnă, primejduindu-şi totodată dragostea de semeni şi smerenia. Pe câtă vreme suferinţa nu produce în chip firesc în spectatori (afară doar de cazul în care sunt din cale-afară de stricaţi) vreun efect nefast, ci unul bun – mila. Aşa se face că acel rău pe care Dumnezeu îl foloseşte în primul rând pentru a produce „binele complex” este în

mod special dezinfectat, sau văduvit de acea tendinţă spre proliferare ce caracterizează răul în general.

VIII Infernul
Ce e lumea, soldaţi?
Lumea sunt eu:
Eu sunt ninsoarea care cerne.
Sunt cerul înnorat;
Soldaţi, pustietatea
Prin care ne e dat să trecem sunt eu.
W. DE LA MARE, Napoleon
Richard i-e drag lui Richard; eu sunt eu.
SHAKESPEARE, Richard III73

Într-un capitol anterior am admis că durerea, singura în stare să-l înalţe pe omul rău la cunoaşterea faptului că nu totul e în ordine, poate conduce de asemenea la o răzvrătire fără sfârşit şi fără de căinţă. Am mai admis de-a lungul întregii cărţi că omul e înzestrat cu liber-arbitru şi, prin urmare, că orice dar are două tăişuri pentru el. Din aceste premise decurge nemijlocit că lucrarea Divină întru mântuirea lumii nu poate fi sigură de izbândă în cazul fiecărui suflet. Sunt suflete ce nu vor cunoaşte mântuirea. Nu există doctrină pe care s-o doresc mai tare înlăturată din creştinism decât aceasta, dacă mi-ar sta în puteri s-o fac. Ea are însă un sprijin ferm în Scriptură şi mai cu seamă în cuvintele Domnului Nostru; creştinismul a susţinut-o întotdeauna; şi are sprijinul raţiunii. Dacă ai intrat în joc, trebuie să poţi şi pierde. Dacă fericirea făpturii rezidă în desfacerea de sine, nimeni n-o poate împlini afară de făptura însăşi (chiar dacă-s mulţi aceia ce-i pot fi de ajutor), iar aceasta din urmă poate refuza. Aş da oricât să pot spune cu îndreptăţire

„Toţi vor fi mântuiţi”. Însă raţiunea ripostează: „Cu sau fără voia lor?” Dacă răspund „Fără voia lor”, îmi dau

seama pe loc de contradicţie; cum să fie supremul act voluntar al desfacerii de sine involuntar? Dacă răspund „Cu voia lor”, raţiunea îmi dă replica: „Cum, dacă nu vor să se lase?”

Cuvintele Domnului Nostru despre Infern, aidoma tuturor spuselor Sale, sunt adresate conştiinţei şi voinţei, şi nu curiozităţii noastre intelectuale. O dată ce ne vor fi îndemnat la acţiune, încredinţându-ne de grozăvia perspectivei, îşi vor fi împlinit pesemne menirea ce-o aveau; iar dacă întreaga lume ar fi încredinţată de adevărul creştinismului, orice vorbă ar fi aici de prisos. Aşa cum se prezintă lucrurile însă, doctrina în cauză reprezintă unul din principalele temeiuri pentru atacul împotriva creştinismului, considerat barbar, şi pentru contestarea bunătăţii lui Dumnezeu. O doctrină odioasă, ni se spune – şi o detest şi eu, într-adevăr, şi din adâncul inimii –, aducându-ni-se aminte de tragediile pe care le-a stârnit în viaţa oamenilor crezarea pe care i-au dat-o. Despre celelalte

73 Actul V, scena 3, trad. rom. Dan Duţescu, în Shakespeare, *Opere complete*, 1, Univers, 1982. (*N. t.*)

tragedii, născute din necredinţa în ea, ni se vorbeşte mai puţin. Acestea – şi numai acestea – sunt motivele care fac necesară discutarea subiectului.

Problema nu e pur şi simplu aceea a unui Dumnezeu hărăzind unora dintre făpturile Sale definitiva prăbuşire. Aşa ar sta lucrurile dacă am fi mahomedani. Fidel ca întotdeauna complexităţii vieţii, creştinismul ni se înfăţişează cu o abordare mai spinoasă şi mai ambiguă – un Dumnezeu stăpânit de o atare compasiune încât devine om şi moare în chinuri pentru a îndepărta definitiva prăbuşire de făpturile Sale, dar care totuşi, acolo unde eroicul corectiv dă greş, pare nedoritor, sau incapabil

chiar, să oprească prăbuşirea printr-un act de forţă pur şi simplu. M-a luat gura pe dinainte adineauri spunând că „aş da oricât” pentru a înlătura doctrina. Am minţit. N-aş putea da nici a mia parte din preţul plătit de Dumnezeu pentru a înlătura faptul. Şi aici se află adevărata problemă: atâta compasiune, şi cu toate astea Infernul mai există încă.

Nu am de gând să încerc să dovedesc că doctrina este acceptabilă. Să nu ne înşelăm, nu este. Cred însă că i se poate arăta moralitatea printr-o critică a obiecţiilor care i se aduc, sau care sunt nutrite în mod obişnuit la adresa ei.

Mai întâi, mulţi au o obiecţie faţă de ideea de pedeapsă judiciară ca atare. Despre asta s-a vorbit în parte într-un capitol anterior. Am susţinut acolo că orice pedeapsă devine nedreaptă dacă din ea se scot ideile de lucru meritat şi de răsplată; ba un sâmbure de dreptate a fost descoperit chiar şi în pasiunea vindicativă, în pretenţia potrivit căreia omul rău nu trebuie lăsat să fie pe deplin mulţumit de răul său, ci acesta din urmă trebuie făcut să-i apară aşa cum pe drept cuvânt le apare celorlalţi – ca rău. Am spus atunci că Durerea înfige stindardul adevărului în fortăreaţa răzvrătită. Vorbeam atunci despre durerea în stare încă să ducă la căinţă. Ce se întâmplă însă când nu duce la ea – când implântarea stindardului nu mai e urmată de nicio cucerire? Să încercăm să fim cinstiţi cu noi înşine, închipuiţi-vă un om ajuns la bogăţie sau putere numai pe calea înşelăciunii şi cruzimii, exploatând în scop pur egoist nobilele elanuri ale victimelor sale, râzându-şi în ăst timp de nerozia lor; un om care, dobândind în acest mod succesul, îl foloseşte întru satisfacerea poftelor şi a urii, şi care dă în cele din urmă cu piciorul şi ultimului petec de onoare ce subzistă între hoţi, trădându-şi

complicii şi batjocorindu-le ultimele clipe de nedumerită deziluzie. Închipuiţi-vă, apoi, că face toate astea nu (aşa cum ne place să ne imaginăm) ros de remuşcări sau chiar de presimţiri, ci mâncând zdravăn şi dormind ca un prunc – un tip voios, cu obrajii rumeni, lipsit de orice fel de griji, însufleţit până în cea din urmă clipă de nestrămutata credinţă că numai el a dezlegat enigma vieţii, că Dumnezeu şi omul sunt nişte nătărăi pe care el i-a stors de tot ce aveau mai bun, că modul său de viaţă e o izbândă neasemuită, aducător de negrăite satisfacţii şi absolut invulnerabil. Trebuie să fim precauţi aici. Cea mai mică îngăduinţă faţă de patima răzbunării e un păcat de moarte. Milostenia creştină ne îndeamnă să depunem întreaga strădanie de care suntem în stare pentru a converti un asemenea om: să punem mai presus de pedepsirea lui, convertirea sa, cu riscul propriei noastre vieţi, al propriului nostru suflet, poate; s-o punem mai presus într-un chip infinit. Dar întrebarea nu e asta.

Presupunând că el nu vrea să fie convertit, ce destin credeţi că i-ar fi pe măsură în lumea cea eternă? Poţi oare dori cu adevărat ca un asemenea om, rămânând ce este (şi trebuie să poată rămâne dacă e înzestrat cu liber-arbitru), să fie confirmat pe veci în fericirea lui prezentă – să continue, în eternitate, să fie pe deplin convins că râsul e de partea sa? Iar dacă ţi-e cu neputinţă să vezi aici un lucru acceptabil, de vină să fie oare numai ticăloşia ta, numai veninul? Sau găseşti, poate, că acum ciocnirea dintre Milă şi Dreptate, care-ţi părea cândva un crâmpei demodat al teologiei, îţi stăpâneşte cugetul şi-ţi pare mai degrabă c-ar coborî asupra ta de sus, nu c-ar urca din vreun adânc? îndemnul nu-ţi vine din dorinţa ca făptura stricată să cunoască durerea ca atare, ci din cerinţa etică adevărată ca, mai devreme sau mai târziu, dreptatea să fie

afirmată, iar stindardul înfipt în odiosul suflet răzvrătit, chiar dac-ar fi să nu urmeze o cucerire deplină. Într-un sens, pentru făptura însăşi, chiar dacă nu devine niciodată bună, este mai bine să ştie despre sine că reprezintă un eşec, o greşeală. Milosteniei înseşi îi e cu neputinţă să-i dorească unui asemenea om să stăruie satisfăcut într-o atare cumplită amăgire. Toma d'Aquino a spus despre durere, aidoma lui Aristotel despre ruşine, că nu e un lucru bun în sine, ci că s-ar putea vădi bun în anumite împrejurări. Cu alte cuvinte, când răul e prezent, durerea resimţită la recunoaşterea răului, fiind un soi de cunoaştere, este relativ bună; căci altminteri sufletul ar ignora răul, sau faptul că răul e potrivnic naturii sale, „fiecare dintre acestea", spune filosoful, „fiind în chip manifest un rău"[54]. Şi cred că, deşi ne cutremurăm, suntem de acord cu el.

Pretenţia ca Dumnezeu să ierte un asemenea om în vreme ce el rămâne ceea ce este se bazează pe o confuzie între uitare şi iertare. A uita un rău înseamnă pur şi simplu a-l ignora, a-l trata ca şi cum ar fi un bine. Iertarea însă trebuie să fie acceptată şi totodată oferită ca să fie completă: iar un om care nu recunoaşte nicio vină nu poate accepta iertarea.

Am început cu concepţia potrivit căreia Infernul e o pedeapsă aplicată de Dumnezeu, fiindcă aceasta e forma cea mai odioasă a doctrinei şi fiindcă am vrut să resping obiecţia cea mai tare. De bună seamă însă că, deşi Domnul Nostru vorbeşte adesea despre Infern ca despre o sentinţă rostită de un tribunal, tot El spune altundeva că judecata constă în însuşi faptul că oamenii preferă întunericul luminii, şi că nu El, ci „cuvântul" Lui îi va osândi pe

54 Sums teol, I, II"' , i. XXXIX art 1

oameni. Suntem, aşadar, liberi să credem – de vreme ce ambele concepţii înseamnă, la urma urmei, acelaşi lucru – că pierzania omului acela rău nu e urmarea unei sentinţe venite de sus, ci a simplului fapt că e ceea ce este. Caracteristica sufletelor pierdute este „respingerea a tot ce nu înseamnă ele însele”[55]. Egoistul nostru imaginar încerca să facă din tot ce îi ieşea în cale un teritoriu şi un apendice al sinelui. Pornirea către celălalt, adică însăşi capacitatea de a cunoaşte binele, e stinsă-n el, afară de cazurile în care trupul îl mai pune într-un contact rudimentar cu lumea exterioară. Moartea anulează acest ultimul contact. I se împlineşte dorinţa – să-şi aibă sălaşul în sine şi să tragă cele mai mari foloase din tot ce întâlneşte aici. Iar ceea ce întâlneşte e Infernul.

O altă obiecţie se învârte în jurul disproporţiei aparente dintre damnarea veşnică şi păcatul trecător. Şi dacă ne închipuim eternitatea ca o simplă prelungire a timpului, este o disproporţie. Mulţi vor respinge însă această concepţie despre eternitate. Dacă ne închipuim timpul ca pe o linie – o imagine potrivită, căci fracţiunile timpului sunt succesive, neputând să coexiste; adică timpul nu are grosime, ci doar lungime –, ar trebui pesemne să ne închipuim eternitatea ca pe un plan sau chiar ca pe un corp. Astfel, întreaga realitate a unei fiinţe umane ar fi reprezentată printr-un corp solid. Acesta ar fi în principal opera lui Dumnezeu acţionând prin intermediul harului şi al naturii, dar liberul-arbitru al omului şi-ar aduce şi el contribuţia trasând linia fundamentală numită viaţă pământească: iar dacă linia fundamentală pe care o desenezi e strâmbă, corpul întreg se va plasa într-o loc nepotrivit. Faptul că viaţa-i scurtă, sau, potrivit simbolului,

55 Vezi von Hiigel, Essays and Addresses, seria I, What do we mean by Heaven and Hell ?

faptul că noi contribuim doar cu o neînsemnată linie la complexa figură, poate fi privit ca o îndurare Divină. Căci dacă, lăsată în voia noastră, până şi o linie neînsemnată e câteodată atât de rău trasată încât strică întregul, ce dezastru am fi pricinuit figurii de ne-ar fi fost dat în seamă mai mult decât atât! O formă mai simplă a aceleiaşi obiecţii constă în a spune că moartea n-ar trebui să fie definitivă, c-ar trebui să mai existe o a doua şansă[56]. Eu cred că dacă o sumedenie de şanse ar putea face bine în perspectivă, ele ne-ar fi acordate. Dar dascălul ştie adesea ceea ce şcolarii şi părinţii nu ştiu: că e de-a dreptul inutil să pui elevul să mai dea examenul o dată. Sfârşitul trebuie să vină cândva, şi nu-i nevoie de o credinţă foarte fermă ca să accepţi că omniscienţa ştie când.

O a treia obiecţie se învârte în jurul înfricoşătoarelor suferinţe din Infern aşa cum sunt ele prezentate în arta medievală şi chiar în anumite pasaje din Scriptură. Von Hiigel ne previne aici să nu confundăm doctrina însăşi cu imaginile prin care poate fi transmisă. Domnul Nostru glăsuieşte despre Infern folosindu-se de trei simboluri: mai întâi, cel al osândei („osânda veşnică”, Matei, 25, 46); în al doilea rând, cel al nimicirii („temeţi-vă mai curând de acela care poate şi sufletul şi trupul să piardă în gheena”, Matei, 10, 28); şi în al treilea rând, cel al privaţiunii, excluderii sau alungării în „bezna de afară”, ca în parabola mirelui fără veşminte de însurătoare sau a fecioarelor înţelepte şi a fecioarelor nechibzuite. Imaginea predominantă a focului e semnificativă deoarece combină ideea chinului cu cea a nimicirii. E însă dincolo de orice îndoială că toate aceste expresii sunt menite să sugereze ceva nespus de rău, şi

56 Noţiunea unei “a doua şanse” nu trebuie confundata nici cu cea a Purgatoriului (destinat sufletelor déjà mantuite), nici cu cea a Limbului (destinat sufletelor déjà pierdute)

orice interpretare care nu ţine seama de acest fapt mă tem că este condamnată de la bun început. Dar nu-i nevoie să ne concentrăm asupra imaginilor care subliniază chinul, ignorându-le pe cele care amintesc de nimicire şi de privaţiune. Ce poate fi acel lucru pentru care toate cele trei imagini sunt simboluri egal îndreptăţite? Nimicirea înseamnă, potrivit unei idei fireşti, desfiinţarea, sau curmarea, celui nimicit. Iar oamenii vorbesc adesea de parcă „anihilarea" unui suflet ar fi intrinsec posibilă, întreaga noastră experienţă însă ne spune că nimicirea unui lucru înseamnă ivirea altuia. Ardeţi un buştean şi veţi obţine gaze, căldură şi cenuşă. A fi fost buştean înseamnă a fi cele trei lucruri. Dacă sufletele pot fi nimicite, nu trebuie să existe oare o stare a unui fost suflet omenesc? Şi nu e oare aceasta starea descrisă la fel de bine drept chin, drept nimicire şi drept privaţiune? Amintiţi-vă că, în parabolă, binecuvântaţii merg într-un loc pregătit pentru ei, în vreme ce blestemaţii merg într-un loc ce n-a fost pregătit pentru om cu niciun chip. A ajunge în cer înseamnă să devii mai uman decât ai reuşit vreodată să fii pe pământ; a ajunge în iad înseamnă să fii izgonit din umanitate. Cel care este azvârlit (sau se azvârle) în iad nu reprezintă un om: ci „rămăşiţe". A fi un om deplin înseamnă a-ţi supune pasiunile voinţei şi a-ţi încredinţa voinţa lui Dumnezeu: a fi fost om – a fi un fost om sau un „duh damnat" – ar însemna probabil să fii alcătuit dintr-o voinţă avându-şi centrul implântat în sine şi patimi total scăpate de sub controlul voinţei. Fireşte, e cu neputinţă de închipuit cum ar arăta conştiinţa unei asemenea făpturi – devenită deja o grămadă informă de păcate opunându-se unul altuia, mai degrabă decât un păcătos. Ar putea fi adevărată spusa potrivit căreia „iadul este iad privit nu din perspectiva sa, ci din a cerului". Nu cred că cele de mai

sus dezmint asprimea cuvintelor rostite de Domnul Nostru. Numai damnaţii pot socoti că soarta lor nu-i chiar atât de neîndurătoare. Şi trebuie să admitem, cu gândul la eternitatea ce ne-a preocupat în ultimele capitole, că noţiunile de durere şi plăcere cu care ne-am ocupat atâta vreme încep să-şi piardă însemnătatea pe măsură ce un bine şi un rău mai vaste ni se ivesc la orizont. Nici durerea şi nici plăcerea ca atare n-au ultimul cuvânt. Chiar de-ar fi cu putinţă ca experienţa (dacă o putem numi astfel) celor ce-au cunoscut pierzania să fie alcătuită nu din durere ci din puzderie de plăceri, această plăcere întunecată ar fi totuşi de aşa natură încât ar purta în goană orice suflet încă nedamnat spre rugăciunea rostită din adâncuri de coşmar: chiar dac-ar exista dureri în cer, toţi cei ce înţeleg şi le-ar dori.

O a patra obiecţie este aceea că niciun om milostiv n-ar putea fi fericit dacă ar şti că fie şi doar un singur suflet se mai află în iad; şi dacă aşa stau lucrurile, să fim noi oare mai milostivi ca Dumnezeu? înapoia acestei obiecţii se află o reprezentare a cerului şi iadului coexistând în timpul uniliniar aşa cum coexistă istoria Angliei şi a Americii: astfel încât în fiece moment fericitul să poată spune: „Chinurile iadului se petrec acum. u Constat însă că accentuând teroarea infernului cu necruţătoare asprime, Domnul Nostru scoate în evidenţă nu ideea duratei, ci a finalităţii. Osândirea la focul atotmistuitor e de obicei interpretată ca sfârşit al poveştii – nu ca început al unei noi poveşti. Că sufletul pierdut este condamnat pe vecie la atitudinea sa diabolică e mai presus de orice îndoială: dar dacă această veşnică osândă implică o durată fără de sfârşit – sau o durată pur şi simplu – nu putem să spunem. Dr. Edwyn Bevan are aici câteva speculaţii interesante77. Ştim mult mai multe despre cer decât despre iad, căci

cerul e sălaşul umanităţii şi, prin urmare, cuprinde tot ce presupune o viaţă umană purtată în slavă: iadul însă n-a fost făcut pentru om. El nu-i cu niciun chip paralel cerului: e „bezna de afară”, e cercul exterior unde fiinţele se pierd în nefiinţă.

În sfârşit, se aduce obiecţia că pierderea absolută a unui singur suflet înseamnă o înfrângere a atotputerniciei. Şi aşa este. Creând fiinţe înzestrate cu liber-arbitru, atotputernicia îşi asumă de la bun început riscul unei asemenea înfrângeri. Ceea ce numiţi înfrângere, eu numesc miracol: căci a face lucruri altele decât El însuşi, devenind astfel, într-un sens, cu putinţă ca propriile plăsmuiri să i se opună, este cea mai uimitoare şi mai de neînchipuit dintre isprăvile pe care le atribuim Divinităţii. Sunt gata să cred că, într-un sens, damnaţii sunt triumfători, rebeli până la capăt; că porţile infernului sunt zăvorâtepe dinăuntru. Nu vreau să spun că e cu neputinţă ca duhurile să dorească să iasă din infern, în chipul nelămurit în care un pizmaş „doreşte” să fie fericit: cu siguranţă însă că nu-şi doresc nici măcar stadiile preliminare ale desfacerii de sine prin mijlocirea cărora, şi doar a lor, poate atinge sufletul un bine, oricare ar fi acesta. Ele se bucură de-a pururi de cumplita

77 Symbolism and Belief, p. 101.

libertate pe care au pretins-o, fiind, aşadar, lor însele robite: aşa cum fericiţii, supunându-se veşnic, devin pentru eternitate din ce în ce mai liberi.

Până la urmă, răspunsul ce trebuie dat tuturor celor care au obiecţii la doctrina infernului e tot o întrebare: „Ce-i cereţi lui Dumnezeu să facă?” Să şteargă păcatele trecute şi să le dăruiască, oricât ar costa, un nou început, îndulcindu-le toate asperităţile şi oferindu-le toate ajutoarele miraculoase cu putinţă? Dar asta a şi făcut, pe

Golgota. Să-i ierte? Nu vor să fie iertaţi. Să-i lase în pace? Mi-e teamă, vai, că asta face.

Încă o remarcă, şi am încheiat. Pentru a ridica spiritul modern la înţelegerea problemei, am îndrăznit să introduc în acest capitol portretul acelui gen de om rău pe care-l percepem cel mai lene drept om rău cu adevărat. O dată însă ce portretul şi-a împlinit menirea, cu cât e dat mai repede uitării, cu atât mai bine. În orice dezbatere despre Infern trebuie să avem statornic înaintea ochilor nu posibila damnare a vrăjmaşilor şi nici pe cea a prietenilor noştri (căci ambele întunecă raţiunea), ci propria noastră damnare. Subiectul acestui capitol nu e soţia sau copilul tău, nici Nero sau Iuda Iscarioteanul – ci tu şi eu.

VIII Durerea animala

Aşa ca toate fiinţele vii să se numească precum le va numi Adam.

Facerea, 2, 19

Ca să aflăm ce este natural, trebuie să cercetăm speciile care îşi păstrează starea naturală, nu pe cele care au suferit stricăciune.

ARISTOTEL, Politica, I, v, 5

Până aici despre suferinţa umană; în tot acest timp însă, „un vaiet de durere fără vină sfredeleşte cerul”. Problema suferinţei animale e înfricoşătoare; nu fiindcă animalele ar fi atât de numeroase (căci, după cum am văzut, durerea nu sporeşte dacă în loc de unul suferă o mulţime), ci fiindcă explicaţia creştină a durerii umane nu poate fi extinsă la durerea animală. Din câte ştim, dobitoacele sunt inapte şi de păcat, şi de virtute: prin urmare, nu pot nici să merite durerea, nici să se-ndrepte cu ajutorul ei. În acelaşi timp, nu trebuie să îngăduim nicio clipă ca problema suferinţei animale să devină centrală în chestiunea suferinţei; nu fiindcă n-ar fi importantă – orice

se dovedeşte a fi temei pentru examinarea bunătăţii lui Dumnezeu e fără doar şi poate important –, ci fiindcă iese din orizontul cunoaşterii noastre. D’. mnezeu ne-a oferit date care ne fac capabili, într-o oarecare în isură, să ne înţelegem propria suferinţă: dar nu ne-a oferit asemenea date despre animale. Nu ştim nici de ce au fost create, nici ce sunt, şi tot ce spunem despre ele e speculaţie. Pornind de la doctrina bunătăţii lui Dumnezeu putem deduce cu toată încrederea că aparenţa nepăsătoarei cruzimi Divine faţă de regnul animal e o iluzie-iar faptul că unica suferinţă pe care o cunoaştem din sursă sigură (suferinţa noastră) se dovedeşte a nu fi cruzime ne înlesneşte convingerea aceasta. Mai departe, totul e simplă supoziţie.

Putem începe cu respingerea unora din scenariile pesimiste prezentate în primul capitol. Faptul că organismele vegetale „se pradă” unul pe celălalt şi se află într-o stare de „nemiloasă” competiţie nu are nici cea mai mică însemnătate morală. „Viaţa” în sens biologic nu are nimic de a face cu binele şi răul până la apariţia sensibilităţii. Chiar cuvintele „a prăda” şi „nemilos” sunt simple metafore. Wordsworth era încredinţat că fiecare floare „se bucură de aerul pe care îl respiră”, dar nu avem temeiuri să credem că avea dreptate. Fără îndoială, organismele vegetale reacţionează la agresiuni altfel decât materia anorganică, dar un trup uman anesteziat reacţionează şi mai diferit, fără ca asemenea reacţii să fie o dovadă de sensibilitate. Avem, de bună seamă, dreptul să vorbim despre moartea sau secerarea unei plante ca despre o tragedie, cu condiţia să fim conştienţi că ne folosim de o metaforă. Una din funcţiile lumii animale şi vegetale ar putea fi aceea de a oferi simboluri pentru experienţele spirituale. Nu trebuie însă să devenim victime ale metaforelor noastre. O pădure în care jumătate din

copaci ar omorî cealaltă jumătate rămâne o pădure foarte „bună”: căci bunătatea ei constă în utilitatea şi frumuseţea sa, iar de simţit nu simte.

Întorcându-ne la animale, se ridică trei întrebări. E, mai întâi, chestiunea de fapt: ce suferă animalele? Este, în al doilea rând, chestiunea originii: cum pătrunde boala şi durerea în lumea animală? Şi, în al treilea rând, este chestiunea dreptăţii: cum se poate împăca suferinţa animală cu dreptatea lui Dumnezeu?

1. În ultimă instanţă, răspunsul la prima întrebare este că nu ştim; câteva speculaţii însă ar merita să fie consemnate. Trebuie să începem prin a face o deosebire între animale: căci dacă maimuţa ne-ar putea înţelege, ar fi tare nemulţumită de faptul că e pusă la grămadă cu scoica şi cu râma într-o singură clasă a „animalelor” – şi opusă omului. E limpede că în anumite privinţe maimuţa şi omul sunt mult mai asemănătoare între ele decât e fiecare în raport cu viermele. La capătul de jos al regnului animal nu-i necesar să presupunem nimic care ar aduce cu sensibilitatea. Când fac deosebirea între animale şi plante, biologii nu folosesc sensibilitatea sau locomoţia şi nici vreo altă însuşire din cele asupra cărora s-ar opri în chip firesc un profan. La un anumit nivel totuşi (deşi n-am putea spune unde), sensibilitatea îşi face cu siguranţă apariţia, căci animalele superioare au sisteme nervoase foarte asemănătoare cu al nostru. Dar la acest nivel trebuie să facem totodată deosebirea între sensibilitate şi conştiinţă. Dacă din întâmplare n-aţi auzit niciodată de această distincţie, mi-e teamă că vi se va părea neaşteptată, dar ea are o mare însemnătate şi ar fi din partea dumneavoastră o nesocotinţă s-o înlăturaţi ca pe un lucru de prisos. Închipuiţi-vă că trei senzaţii se succedă-întâi A, apoi B, apoi C. Când acest lucru vi se întâmplă dumneavoastră,

trăiţi experienţa trecerii prin secvenţa ABC. Luaţi aminte însă ce înseamnă asta. Înseamnă că există ceva în dumneavoastră în suficientă măsură exterior lui A pentru a înregistra dispariţia lui A şi în suficientă măsură exterior lui B pentru a înregistra ivirea lui B şi ocuparea locului lăsat liber de către A; precum şi ceva care se recunoaşte pe sine ca fiind identic pe parcursul tranziţiei de la A la B şi de la B la C, astfel încât să poată spune „Am trăit experienţa ABC”. Acest ceva este ceea ce eu numesc Conştiinţă sau Suflet, iar procesul pe care l-am descris mai sus reprezintă una dintre dovezile că, deşi fac experienţa timpului, sufletul nu este în întregime „temporal”. Cea mai elementară experienţă a succesiunii ABC necesită un suflet care să nu fie el însuşi o simplă succesiune de stări, ci mai degrabă o albie permanentă în care curg diferitele momente ale fluxului de senzaţii şi care se recunoaşte pe sine ca rămânând aceeaşi sub curgerea lor. Aşadar, este aproape sigur că sistemul nervos al unuia dintre animalele superioare îi prezintă acestuia senzaţii succesive. Nu decurge de aici că animalul respectiv ar avea vreun suflet, ceva care să se recunoască pe sine drept cel ce a avut senzaţia A, cel care are acum senzaţia B şi care înregistrează dispariţia lui B pentru a face loc lui C. Neavând un asemenea „suflet”, ceea ce numim experienţa ABC nu are loc defel. Ar exista, în limbaj filosofic, o „succesiune de senzaţii”; adică senzaţiile ar avea loc de fapt în această ordine, iar Dumnezeu ar şti că ele au loc astfel, dar animalul nu. N-ar exista o „percepţie a succesiunii”. Asta ar însemna că dacă-i dai unei asemenea făpturi două lovituri de bici se produc într-adevăr două dureri: dar nu există un sine coordonator care să-şi dea seama: „Am avut două dureri”. Nici chiar în cazul unei singure dureri nu există sine care să spună: „Mă doare” –

căci, dacă ar putea face deosebirea între el însuşi şi senzaţie, între albie şi flux, în suficientă măsură pentru a spune „Mă doare”, ar fi capabil totodată să asocieze cele două senzaţii într-o experienţă a sa. Descrierea corectă a ceea ce se întâmplă ar fi „Durerea are loc în acest animal”; nu aşa cum spunem în chip obişnuit „Animalul acesta simte durere”, căci cuvintele „acesta” şi „simte” strecoară de fapt supoziţia că este vorba de un „sine”, de un „suflet” sau de o „conştiinţă” stând deasupra senzaţiilor şi organizându-le într-o experienţă aşa cum facem noi. Recunosc că nu ne putem închipui o asemenea sensibilitate lipsită de conştiinţă: nu fiindcă n-am avea niciodată parte de ea, ci fiindcă atunci când avem parte spunem despre noi că suntem „inconştienţi”. Şi pe drept cuvânt. Faptul că animalele reacţionează la durere, în mare, ca şi noi nu e, fireşte, o dovadă că sunt conştiente; căci noi putem reacţiona şi sub cloroform, ba chiar răspundem la întrebări în somn.

Cât de departe se întinde pe scara animală o atare sensibilitate inconştientă n-am habar. Este cu siguranţă greu de presupus că maimuţele, elefantul şi animalele domestice superioare nu au, într-un grad oarecare, un sine sau un suflet care adună laolaltă experienţele, dând naştere unei individualităţi rudimentare. Mare parte însă din ceea ce pare a fi suferinţă animală nu e neapărat suferinţă într-un sens real, oricare ar fi acesta. S-ar putea ca noi să fim aceia care i-am născocit pe „suferinzi” prin „eroarea patetică” de a găsi la dobitoace un sine pentru care nu există cu adevărat dovezi.

2. Generaţiile anterioare au putut considera că originea suferinţei animale se află în Căderea omului – întreaga lume a fost contaminată de răzvrătirea ruinătoare a lui Adam. Astăzi acest lucru e cu neputinţă, căci avem

motive întemeiate să credem că animalele au existat mult înaintea omului. Apucătura carnivoră, cu tot ce înseamnă ea, este mai veche decât omenirea. Nu putem însă, odată ajunşi aici, să nu ne amintim de o anume istorie sacră ce a beneficiat de o credinţă larg împărtăşită în sânul Bisericii, deşi n-a fost niciodată inclusă în dogme, şi care pare a fi cuprinsă în mai multe din spusele Domnului, ale lui Pavel şi ale lui Ioan – mă refer la istoria potrivit căreia omul n-a fost cea dintâi făptură care s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu, ci o altă fiinţă, de dinaintea lui şi mai puternică, a inaugurat de mult apostazia, fiind acum prinţ al întunericului şi (semnificativ) Domn al lumii acesteia. Unii ar vrea să excludă toate aceste elemente din învăţătura Domnului Nostru: ba chiar se poate susţine că, atunci când S-a golit de slava Sa, El S-a smerit totodată pentru a împărtăşi, ca om, superstiţiile curente ale vremii Sale. Şi cred că, de bună seamă, Cristos întrupat nu era atotştiutor – fie şi numai pentru că un creier omenesc nu putea fi pesemne vehiculul conştiinţei atotştiutoare, iar a spune că gândirea Domnului Nostru nu era condiţionată în chip real de dimensiunea şi configuraţia creierului Său ar putea însemna tăgăduirea întrupării reale şi alunecarea în docetism. Astfel, dacă Domnul Nostru ar fi subscris vreunei afirmaţii ştiinţifice sau istorice pe care o ştim neadevărată, asta nu mi-ar clătina credinţa în divinitatea Sa. Doctrina privitoare la existenţa şi căderea Satanei nu face parte dintre acele lucruri pe care le ştim neadevărate: ea contrazice nu faptele descoperite de savanţi, ci doar vagul „climat de opinie” în care, din întâmplare, trăim. Iar eu am o părere foarte proastă despre „climatul de opinie”. Fiecare ştie că în propria lui specialitate orice descoperire şi orice eroare îndreptată este opera celor ce ignoră „climatul de opinie”.

Mi se pare, aşadar, o supoziţie rezonabilă aceea că o puternică forţă creată acţiona deja în direcţia răului în universul material, sau în sistemul solar, sau măcar pe planeta Pământ, înainte chiar ca omul să fi apărut pe scenă: şi că atunci când a căzut, omul a fost ispitit de cineva. Ipoteza aceasta nu este introdusă ca o generală „explicaţie a răului”: ea oferă doar o aplicare mai largă principiului potrivit căruia răul provine din folosirea abuzivă a liberului-abitru. Dacă există o asemenea forţă, şi eu cred asta, ea a putut corupe făptura animală înainte de apariţia omului. Răul intrinsec al lumii animale rezidă în faptul că animalele, sau unele dintre ele, trăiesc lichidându-se unul pe celălalt. Nu voi admite ca pe un rău faptul că şi plantele fac la fel. Coruperea animalelor de către Satana ar fi, aşadar, analogă cu coruperea omului de către el. Căci una din urmările căderii omului a fost aceea că animalitatea sa a căzut înapoi din umanitatea la care fusese ridicată, dar care n-o mai putea ţine în frâu. În acelaşi fel, animalitatea a putut fi îndemnată să alunece înapoi către felul de a fi propriu vegetalelor. E adevărat, desigur, că enorma mortalitate datorată faptului că multe animale trăiesc pe spinarea animalelor e cumpănită, în natură, de o imensă natalitate, şi poate părea că, dacă toate animalele ar fi fost erbivore şi sănătoase, ele ar fi pierit practic de foame ca urmare a propriei lor înmulţiri. Cred însă că fecunditatea şi mortalitatea sunt fenomene corelative. Poate că nu era nevoie de un asemenea exces al impulsului sexual: Domnul lumii acesteia l-a închipuit ca pe un răspuns la apucătura carnivoră – un dublu plan pentru asigurarea unei maxime cantităţi de suferinţă. Dacă vi se pare mai puţin revoltător, puteţi spune că „forţa vieţii” este coruptă de o fiinţă angelică nefastă. Înţelesul e acelaşi: dar mie mi se pare mai lesne de crezut într-un mit

cu zei şi cu demoni decât într-unul cu substantive abstracte ipostaziate. Şi, la urma urmei, mitologia noastră e poate mai aproape de adevărul literal decât credem noi. Să nu uităm că Domnul Nostru atribuie într-un rând boala ce-l loveşte pe om nu mâniei lui Dumnezeu, nu naturii, ci în chip extrem de explicit Satanei.

Dacă ipoteza amintită merită să fie luată în considerare, la fel e şi întrebarea dacă omul, la ivirea lui pe lume, nu era menit deja să împlinească o funcţie mântuitoare. Omul poate şi azi să facă miracole cu animalele: câinele şi pisica mea trăiesc laolaltă în casă şi lucrul pare să le placă. A fost poate una din funcţiile omului să aducă pacea între animale, şi dacă nu s-ar fi dat de partea duşmanului, ar fi reuşit poate într-o măsură cu neputinţă de imaginat astăzi.

3. În fine, este chestiunea dreptăţii. Am văzut că avem temeiuri să socotim că nu toate animalele suferă aşa cum credem noi: unele însă, cel puţin, arată de parcă ar avea un sine – ce-i de făcut cu aceste nevinovate fiinţe? Şi am văzut că putem da crezare ideii potrivit căreia durerea animală nu e produsă de Dumnezeu, ci a început din voinţa malefică a Satanei şi a fost dusă mai departe de dezertarea omului de la menirea sa: totuşi, dacă Dumnezeu n-a produs-o, a îngăduit-o, şi atunci iarăşi, ce-i de făcut cu aceste nevinovate fiinţe? Am fost prevenit ca nu care cumva să ridic problema nemuririi animalelor, ca să nu fiu aşezat „în rând cu toate fetele bătrâne” 78. N-am nimic de obiectat împotriva acestei companii. Cred că nici virginitatea, nici bătrâneţea nu au nimic demn de dispreţ, iar câteva din minţile cele mai ascuţite pe care le-am întâlnit erau adăpostite în trupuri de fete bătrâne. Nu mă impresionează nici întrebări glumeţe precum: „Ce-ai să te faci cu toţi ţânţarii?” – la care trebuie răspuns cu acelaşi

ton, arătând că dacă ce-i mai rău trebuie să i

78 Dar şi cu J. Wesley, Sermon, LXV, The Great Deliverance.

se-ntâmple celui mai rău, un rai pentru ţânţari s-ar combina de minune cu un iad pentru oameni. O obiecţie mai serioasă este tăcerea absolută cu care e înconjurată în Scriptură şi în tradiţia creştină chestiunea nemuririi animalelor; dar obiecţia ar fi fatală numai dacă revelaţia creştină şi-ar fi arătat câtuşi de puţin intenţia de a fi un systeme de la nature având răspuns la toate întrebările. Nici vorbă însă de aşa ceva: vălul a fost sfâşiat într-un loc – unul singur pentru a dezvălui necesităţile noastre practice imediate, nu pentru a ne satisface curiozitatea intelectuală. Dacă animalele ar fi de fapt nemuritoare, e improbabil, potrivit metodei de dezvăluire a lui Dumnezeu, ca El să ne fi revelat acest adevăr. Chiar şi nemurirea noastră e o doctrină ivită târziu în istoria iudaismului. Argumentul tăcerii e, prin urmare, foarte slab.

Adevărata dificultate de a ne închipui cele mai multe animale drept nemuritoare este că nemurirea nu prea are înţeles pentru o făptură neînzestrată cu „conştiinţă” în sensul explicat mai sus. Dacă viaţa unei şopârle e o succesiune de senzaţii, ce-ar trebui să înţelegem când spunem că Dumnezeu poate rechema la viaţă şopârla care a murit astăzi?

Ea nu se va recunoaşte ca aceeaşi şopârlă; senzaţiile plăcute ale oricărei şopârle care ar trăi după moartea sa ar fi tot atât de mult, sau de puţin, o recompensă pentru suferinţele sale pământeşti (în caz că acestea au existat), ca şi cele ale reînviatului său – era să spun „sine”, dar tocmai că şopârla pesemne n-are sine. Lucrul pe care am încercat să-l spunem bazându-ne pe această ipoteză nu se lasă nici măcar rostit. Admit, aşadar, că nu există problema

nemuririi pentru făpturile înzestrate numai cu sensibilitate. Iar dreptatea şi milostenia nu pretind nici ele ca această problemă să existe, căci asemenea făpturi nu trăiesc experienţa durerii. Sistemul lor nervos le furnizează toate literele D, E, R, U, E, R, dar întrucât nu pot citi nu vor fi niciodată în stare să le asambleze în cuvântul DURERE. Or, toate animalele se pot afla în această stare.

Totuşi, dacă puternica noastră convingere că animalele superioare – şi mai cu seamă cele pe care le domesticim – au o conştiinţă reală, deşi rudimentară fără îndoială, dacă, aşadar, această convingere nu e o iluzie, destinul lor reclamă o considerare ceva mai atentă. Eroarea pe care trebuie s-o evităm este aceea de a le privi în ele însele. Omul trebuie înţeles numai în relaţia sa cu Dumnezeu. Animalele trebuie înţelese numai în relaţia lor cu omul şi, prin el, cu Dumnezeu. Să atragem aici atenţia asupra uneia din acele excrescenţe neschimbate ale gândirii ateiste ce supravieţuieşte adesea în cugetul credincioşilor moderni. Ateii privesc, fireşte, coexistenţa omului şi a animalelor drept un rezultat pur contingent al interacţiunii unor fapte biologice; iar domesticirea unui animal drept o intervenţie pur arbitrară a unei specii asupra alteia. Animalul „real” sau „natural” e pentru ei animalul sălbatic, cel domestic fiind ceva artificial sau nenatural. Un creştin însă nu trebuie să gândească astfel. Omul a fost menit de Dumnezeu să stăpânească asupra animalelor, şi orice ar face un om unui animal reprezintă fie o exercitare legitimă, fie o folosire abuzivă şi profanatoare a unei autorităţi acordate prin drept Divin. Animalul domestic este, prin urmare, în sensul cel mai adânc, singurul animal „natural”.

— Singurul pe care-l aflăm în locul ce i se cuvine, şi

pe animalul domestic trebuie să ne întemeiem doctrina privitoare la animale. Să observăm deci că, în măsura în care animalul domestic are un sine cu adevărat sau o personalitate, el datorează acest lucru în exclusivitate stăpânului său. Dacă un bun câine ciobănesc pare „aproape uman" e fiindcă un bun păstor l-a făcut astfel. Am remarcat deja forţa misterioasă a cuvântului „în". Nu cred că în Noul Testament toate sensurile acestui cuvânt sunt identice, astfel încât omul este în Cristos şi Cristos este în Dumnezeu şi Duhul Sfânt în Biserică şi de asemenea în persoana credinciosului în exact acelaşi înţeles. Sensurile în cauză pot să rimeze sau să-şi corespundă mai degrabă decât să reprezinte un singur sens. Voi spune acum – fiind însă gata să accept îndreptările adevăraţilor teologi – că există poate un sens, dacă nu identic, corespunzător cu acestea, în care acele animale care ajung să aibă un sine sunt în stăpânii lor. Asta nu înseamnă că trebuie să vă închipuiţi un animal în sine, să numiţi rezultatul acestei închipuiri persoană şi să vă întrebaţi apoi dacă Dumnezeu va înălţa şi va binecuvânta acest rezultat. Trebuie să ţineţi seama de întregul context în care animalul îşi dobândeşte şinele

— Adică „Gospodarul cel bun şi gospodina cea bună crescându-şi copiii şi animalele în căminul cel bun". Acest context integral poate fi privit ca un „trup" în sens paulin (sau în sens apropiat subpaulin); şi cine ar putea prezice cât din alest „trup" poate fi înălţat odată cu gospodarul cel bun şi gospodina cea bună? Atât, pesemne, cât este necesar nu doar pentru gloria lui Dumnezeu şi pentru beatitudinea perechii umane, ci pentru acea anume glorie şi acea anume beatitudine etern colorate de acea anume experienţă trăită pe pământ. Şi în acest chip mi se pare că este cu putinţă ca anumite animale să aibă nemurire, nu în

ele însele, ci în nemurirea stăpânilor lor. Iar dificultatea privind identitatea personală la o făptură ce abia dacă are personalitate dispare când făptura este considerată astfel în contextul său potrivit. Dacă întrebaţi, despre un animal crescut astfel ca membru al întregului Trup al căminului, unde-i sălăşluieşte identitatea personală, răspund: „Acolo unde a sălăşluit dintotdeauna; chiar în viaţa pământească în relaţia sa cu Trupul şi, mai cu seamă, cu stăpânul care e capul acelui Trup”. Cu alte cuvinte, omul îşi va şti câinele: câinele îşi va şti stăpânul şi, ştiindu-l, va/i el însuşi. A întreba dacă ar trebui să se cunoască pe sine, în oricare alt mod, ar reprezenta probabil a pune o întrebare fără niciun înţeles. Animalele nu sunt aşa, şi nici nu vor să fie.

Imaginea bunului câine ciobănesc în căminul cel bun zugrăvită de mine nu acoperă, fireşte, animalele sălbatice şi nici animalele domestice maltratate (un subiect încă şi mai urgent). Ea este însă, în intenţie, numai o ilustrare extrasă dintr-un exemplu privilegiat – singurul, de altfel, normal şi nepervertit, după mine – privitor la principiile generale ce trebuie respectate în configurarea unei teorii a resurecţiei animale. Creştinii au dreptate, cred, când ezită să atribuie nemurire animalelor, din două motive. Mai întâi, fiindcă se tem că atribuind dobitoacelor un „suflet” în deplinul înţeles al cuvântului pun în umbră deosebirea dintre animal şi om care pe cât e de tranşantă în dimensiunea spirituală pe atât e de confuză şi de problematică în cea biologică. Iar în al doilea rând, o fericire viitoare asociată cu viaţa prezentă a animalului doar ca o compensare pentru suferinţă – atâtea şi atâtea vremi de aur pe păşunile raiului ca „răsplată” pentru atâţia şi atâţia ani de tras la jug – pare o stângace afirmare a bunătăţii Divine. Fiind supuşi greşelii, ni se întâmplă adesea să lovim un copil sau un animal fără intenţie, iar

apoi să nu mai putem decât „s-o dregem” cu o mângâiere sau cu o trufanda. Nu este însă o dovadă de pioşenie să ne închipuim că atotştiinţa acţionează astfel – ca şi cum Dumnezeu a călcat animalele pe coadă în întuneric, dregând apoi lucrurile cât a putut de bine! Nu reuşesc să văd lovitura de maestru într-o atare cârpăceală; oricare ar fi răspunsul, el trebuie să fie mai de soi. Teoria pe care o propun încearcă să ocolească ambele obiecţii. Ea face din Dumnezeu centrul universului, iar din om centrul subordonat al vieţii pământeşti: animalele nu sunt coordonate omului, ci subordonate lui, destinul lor fiind perfect legat de al său. Iar nemurirea derivată propusă pentru ele nu este o simplă amenzi sau simplă compensaţie: e parte integrantă din noul cer şi din noul pământ, organic legată de întregul proces dureros al căderii şi mântuirii lumii.

Când presupun că personalitatea animalelor domestice e în mare măsură un dar al omului – că simpla lor sensibilitate renaşte ca suflet în noi, aşa cum simplul nostru suflet renaşte ca spirit în Cristos – presupun, fireşte, că numai foarte puţine animale aflate în starea lor sălbatică ajung de fapt la „sine” sau la ego. Dar dacă unele ajung şi dacă e plăcut bunătăţii lui Dumnezeu ca ele să trăiască iar, nemurirea lor va fi legată şi de om – de astă dată nu de stăpânul individual, ci de umanitate. Asta înseamnă că dacă, într-o situaţie oarecare, valoarea cvasispirituală atribuită tradiţional de om animalului (cum ar fi „inocenţa” mielului sau semnul regal al leului) are un temei real în firea acestuia din urmă, nefiind doar arbitrară sau accidentală, atunci în virtutea acestei înzestrări, sau mai cu seamă în virtutea ei, este de aşteptat ca animalul să-l servească pe omul aflat mai presus şi să facă parte din „suita” lui. Sau, dacă însuşirea tradiţională este cu totul

eronată, viaţa paradiziacă a animalului[57] ar avea loc în virtutea efectului real, dar necunoscut, pe care l-a avut de fapt asupra omului în cursul istoriei sale întregi: căci dacă, într-un sens oarecare (nu spun într-un sens literal), cosmologia creştină este adevărată, atunci tot ce există pe planeta noastră este legat de om, şi chiar făpturile care s-au stins înainte de apariţia omului sunt văzute în adevărata lor lumină doar atunci când le privim drept vestitori ai omului.

Când vorbim despre făpturi atât de îndepărtate de noi cum sunt animalele sălbatice şi cele preistorice, nu ştim deloc despre ce vorbim. S-ar putea ca ele să nu aibă niciun sine şi nicio suferinţă. S-ar putea chiar ca fiecare specie să aibă un sine colectiv – ca leoninul, nu leii, să fi luat parte la truda creaţiei şi să urmeze a intra în restaurarea tuturor lucrurilor. Şi, de vreme ce nu ne putem închipui nici propria noastră viaţă veşnică, cu atât mai puţin ne putem închipui viaţa pe care dobitoacele o pot avea în calitatea lor de „parteneri" ai noştri. Dacă un leu de pe pământ ar putea citi profeţia cum că într-o bună zi va mânca fân asemeni boului, el ar privi-o ca pe o descriere nu a paradisului, ci a infernului. Şi dacă în leu nu se află nimic altceva decât sensibilitatea carnivoră, atunci el este inconştient, iar „supravieţuirea" sa nu are niciun înţeles. Dacă există însă un sine leonin rudimentar, Dumnezeu îi poate da şi acestuia un „trup" după plăcerea Lui – un trup nemaitrăind din devorarea mielului, şi totuşi din plin leonin în sensul că exprimă întreaga energie şi splendoare şi triumfătoare forţă care sălăşluiau în leul vizibil pe acest pământ. Cred, dacă nu mă înşel cumva, că

57 Adică participarea la viaţa paradiziacă a omului în Cristos întru Dumnezeu; a propune o „viaţă paradiziacă" pentru animalul ca atare este pesemne ceva lipsit de sens.

profetul a folosit o hiperbolă orientală când a spus că leul şi mielul vor sta alături împreună. Ar cam fi o neobrăzare din partea mielului. A pune astfel laolaltă lei şi miei ar însemna (afară doar de unele rare Saturnalii celeste care răstoarnă cu susu-n jos întreaga fire) acelaşi lucru ca a nu avea nici lei, nici miei. Cred că, o dată ce va fi încetat să fie primejdios, leul va fi în continuare înfiorător: ba chiar că vom vedea atunci pentru întâia oară cu adevărat colţii şi ghearele faţă de care cele de astăzi sunt doar imitaţii stângace şi în chip satanic pervertite. Prezent are să fie şi ceva din tremurul coamei de aur: iar bunul Duce o să spună adesea: „Să mai ragă o dată".

IX Paradisul

Dar e nevoie să crezi orbeşte. Linişte, voi toţi.

Să plece-acer ce cred că-ncerc să fac Un lucru neîngăduit.

SHAKESPEARE, Poveste de iarna

Adâncit în mila-ţi lasă-mă să mor De moartea cea dorită de orice suflet viu.

COWPER, din Madame Guion

„Căci socotesc – a spus Sf. Pavel – că pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de mărirea care ni se va descoperi". Dacă aşa stau lucrurile, o carte despre suferinţă care nu suflă o vorbă despre paradis lasă deoparte aproape o întreagă latură a problemei. Scriptura şi tradiţia pun de obicei în balanţă bucuriile din cer cu suferinţele de pe pământ, şi nicio rezolvare a problemei durerii care nu face aşa nu poate fi numită creştină. Ne simţim în zilele noastre tare stingheri până şi să pomenim de paradis. Ne temem să fim batjocoriţi pe tema „laptelui şi mierii care curg în rai" şi să ni se spună că încercăm să ne „sustragem" de la îndatorirea de a face lumea fericită aici şi acum, visând la o lume fericită aiurea. Dar „laptele

şi mierea care curg în rai” fie există, fie nu. Dacă nu există, creştinismul e fals, căci această doctrină e prinsă în ţesătura sa. Dacă există, atunci adevărul acesta, ca şi oricare altul, trebuie privit în faţă, fie că e util sau nu în adunări politice. Pe de altă parte, ne temem că paradisul e o momeală şi că dacă ni-l facem ţel ne pierdem pe dată dezinteresul. Nu e aşa. Paradisul nu oferă nimic din ceea ce poate dori un suflet năimit. E bine să le spui celor cu inima curată că L vor vedea pe Dumnezeu, căci numai cei cu inima curată vor asta. Există recompense neîntinate de mobiluri. Dragostea unui bărbat pentru o femeie nu e interesată fiindcă vrea s-o ia de soţie, nici dragostea sa de poezie nu e interesată fiindcă vrea s-o citească, nici dragostea de exerciţiu fizic nu-i mai puţin dezinteresată fiindcă vrea să alerge, să facă sărituri şi să se plimbe. Prin definiţie, dragostea caută să se bucure de obiectul îndrăgit.

Poate credeţi că mai există un motiv al tăcerii cu care înconjurăm paradisul – anume că nu-l dorim cu adevărat. Dar asta poate fi o amăgire. Ceea ce urmează să spun aici e pur şi simplu o părere personală, lipsită de sprijinul oricărei autorităţi, pe care o supun judecăţii unor mai buni creştini şi a unora mai învăţaţi ca mine. A fost o vreme când credeam că nu ne dorim cerul; mai adesea însă mă întreb dacă, în adâncul inimii noastre, am dorit vreodată altceva. Aţi remarcat pesemne că acele cărţi pe care le iubiţi cu adevărat sunt ţinute laolaltă de un fir tainic. Ştii foarte bine care e însuşirea comună care te face să le iubeşti, dar n-o poţi trece în cuvinte: cei mai mulţi dintre prietenii tăi însă n-o văd deloc şi se miră adesea de ce plăcându-ţi una îţi place neapărat şi cealaltă. Sau ai privit un peisaj care-ţi părea că-ntruchipează tot ce ai căutat de-a lungul unei vieţi; te-ai întors apoi către prietenul ce-ţi sta

alături şi părea să vadă ce vedeai şi tu – dar de la primele cuvinte între voi se cască un abis şi îţi dai seama că peisajele înseamnă pentru el cu totul altceva, că viziunea pe care o urmăreşte e străină şi că puţin îi pasă de sugestia inefabilă care pe tine te entuziasmează. Chiar şi în îndeletnicirile noastre favorite, n-au existat oare dintotdeauna anumite atracţii secrete de care ceilalţi, în chip straniu, n-au habar – ceva, nu chiar identic, dar stând mereu să urce din mirosul lemnului tăiat care pluteşte în atelier sau din acel clipocit al apei care izbeşte în barcă? Nu s-au născut oare toate prieteniile de o viaţă în clipa când ai întâlnit în fine o altă făptură omenească în care licăreşte (stins însă şi nesigur, chiar şi în cei mai buni) acel ceva pe care te-ai născut dorindu-l şi pe care, sub iureşul altor dorinţe şi în fiece clipă de tăcere a patimilor gălăgioase, zi şi noapte, an după an, de mic copil şi până la bătrâneţe, l-ai căutat, pândit şi ascultat? Acest ceva n-a fost nicicând al tău. Toate lucrurile care ţi-au stăpânit vreodată sufletul n-au fost decât semne ale lui – amăgitoare licăriri, făgăduieli niciodată împlinite, ecouri pierind îndată ce ţi-au atins auzul. Dacă însă ar fi să se arate cu adevărat – dacă s-ar auzi vreodată un ecou care în loc să piară ar creşte în chiar inima sunetului –, ai recunoaşte-o. Dincolo de orice îndoială, ai spune: „Iată în sfârşit lucrul pentru care am fost făcut”. Nu ne putem povesti unul altuia despre el. El e pecetea secretă a fiecărui suflet, dorinţa ce nu poate fi împărtăşită şi nici domolită, e lucrul pe care l-am dorit înainte de a ne fi întâlnit soţia sau de a ne fi făcut prieteni sau de a ne fi ales o meserie şi pe care îl vom dori încă pe patul morţii, când cugetul nu mai ştie nici de soaţă, nici de prieteni, nici de meserie. Câtă vreme suntem, este şi el. Dacă îl pierdem,

pierdem totul[58].

Pecetea de pe fiecare suflet poate fi un produs al eredităţii şi al mediului, dar asta înseamnă doar că ereditatea şi mediul fac parte din instrumentul cu care Dumnezeu creează un suflet. Eu cercetez nu în ce fel, ci de ce face El fiece suflet unic. Dacă n-ar fi avut ce face cu toate diferenţele astea, nu văd de ce a trebuit să creeze mai multe suflete în loc de unul singur. Fii sigur că ascunzişurile persoanei tale nu sunt o taină pentru El; şi într-o bună zi vor înceta să fie şi pentru tine o taină. Tiparul în care se toarnă o cheie e un lucru de mirare celui ce n-a văzut în viaţa lui o cheie: şi cheia însăşi este de mirare celui ce n-a văzut vreodată un zăvor. Sufletul tău are un chip ciudat fiindcă e-un gol făcut anume să se potrivească cu o protuberanţă din infinita suprafaţă a substanţei Divine, sau o cheie făcută să descuie una din uşile casei cu mai multe încăperi. Căci nu umanitatea în abstract e aceea care trebuie mântuită, ci tu – tu, cititorul individual, John Stubbs sau Janet Smith. Fericite şi norocoase făpturi, ochii voştri îl vor contempla, nu ai altora! Tot ceea ce sunteţi, afară de păcate, este menit, în caz că L veţi lăsa pe Duiţinezeu să meargă pe căile-l bune, unei adânci mulţumiri. Năluca cea stricată „părea fiecărui bărbat a fi întâia dragoste” fiindcă era o amăgire. Dumnezeu însă va părea să fie pentru fiece suflet întâia iubire fiindcă El este întâia iubire. Locul tău în ceruri îţi va părea făcut anume pentru tine, fiindcă ai fost făcut pentru el – punct cu punct, aşa cum e făcută mănuşa pentru mână.

---

58 Nu vreau să spun, firește, că dorinţele nepieritoare, pe care Creatorul ni le-a sădit în suflet fiindcă suntem oameni, trebuie confundate cu darurile făcute de Sfîntul Duh celor ce se află în Cristos. Nu trebuie să ne închipuim că suntem sfinţi fiindcă suntem oameni.

Din această perspectivă abia, putem înţelege infernul în aspectul său de privaţiune. Întreaga viaţă, un extaz de neatins ţi-a plutit împrejur, conştiinţa neputând să-l prindă. Va veni ziua când te vei trezi şi vei descoperi că, depăşind orice nădejde, l-ai atins, sau că-l puteai atinge, dar l-ai pierdut pe veci.

Concepţia aceasta despre perla de mare preţ poate părea primejdios de personală şi de subiectivă, dar nu este. Lucrul despre care vorbesc nu este o experienţă. Tot ce-ai trăit a fost doar experienţa dorinţei sale. Lucrul în sine n-a fost niciodată întruchipat într-un gând, într-o imagine sau într-un sentiment. El ţi-a cerut întotdeauna să ieşi din tine însuţi. Iar de nu vrei s-o faci spre a-l urma, dacă te aşezi să meditezi la propria-ţi dorinţă şi te apuci să o dezmierzi, dorinţa însăşi o să-ţi scape. „Poarta către viaţă se deschide în genere în urma noastră” şi „singura înţelepciune” pentru cel „bântuit de mireasma trandafirilor nevăzuţi este de a acţiona”. Focul acesta tainic se stinge când îţi umfli bojocii: hrăneşte-l cu improbabilul combustibil al dogmei şi al eticii, întoarce-i spatele şi vezi-ţi de îndatoriri, iar el va scăpăra. Lumea este aidoma unui tablou cu un fundal de aur în care noi suntem personaje. Până ce nu ieşi din planul pânzei în vasta dimensiune a morţii nu poţi vedea aurul. Avem însă memoria lui. Pentru a schimba metafora, bezna nu e chiar totală. Are fisuri. La răstimpuri, scena de zi cu zi, cu tainele ei, vădeşte măreţie.

Asta-i părerea mea; şi e, poate, greşită. Poate că tainica dorinţă ţine şi ea de Omul Vechi şi trebuie răstignită înaintea sfârşitului. Dar părerea aceasta reuşeşte să se sustragă tăgăduirii printr-un ciudat artificiu. Dorinţa – şi încă mai mult satisfacţia – a refuzat întotdeauna să fie pe deplin prezentă într-o experienţă, oricare ar fi ea. Cu orice ai încerca s-o identifici, se

dovedeşte că nu de asta-i vorba, ci de altceva: aşa se face că răstignirea sau transformarea, în orice grad ar fi realizate, nu pot să treacă dincolo de ceea ce dorinţa ne împinge să anticipăm. Iar dacă această părere nu este adevărată, adevărat este ceva mai bun. Însă „ceva mai bun” – nu experienţa asta sau cealaltă, ci dincolo de ea – este aproape definiţia lucrului pe care caut să-l descriu.

Lucrul după care tânjeşti îţi cere să te desfaci de sine. Chiar şi dorinţa pentru acel lucru trăieşte numai dacă-l abandonezi. Aceasta este legea fundamentală: sământa moare ca să trăiască, trebuie să te pui în joc fără a aştepta răsplata, cel ce-şi pierde sufletul şi-l va mântui. Dar viaţa seminţei, aflarea răsplăţii, mântuirea sufletului sunt tot atât de adevărate ca şi sacrificiul preliminar. De aceea se spune adevărat despre cer că „în cer nu este posesiune. Oricine s-ar încumeta să numească ceva al lui ar fi de îndată aruncat în iad şi ar deveni un spirit rău”. Dar mai este spus: „Biruitorului [...] îi voi da o pietricică albă, şi pe pietricică scris un nume nou, pe care nimeni nu-l ştie decât primitorul”. Ce poate să fie mai al tău decât acest nou nume care rămâne, chiar şi în eternitate, o taină între tine şi Dumnezeu? Şi ce să înţelegem că înseamnă această taină? De bună seamă că fiecare dintre cei mântuiţi va cunoaşte şi va preţui veşnic o latură anume a frumuseţii Divine mai bine decât o poate face orice altă făptură. De ce altceva au fost create persoanele, de nu pentru ca Dumnezeu, care le iubeşte pe toate, s-o iubească pe fiecare altfel? Iar diferenţa aceasta, departe de a păli, umple de sens iubirea pe care făpturile preafericite şi-o poartă una alteia, comunitatea sfinţilor. Dacă toţi ar trăi întâlnirea cu Dumnezeu la fel şi I-ar răspunde cu o identică închinare, cântecul Bisericii triumfătoare ar fi lipsit de armonie, ar fi o orchestră în care toate instrumentele ar

cânta aceeaşi notă. Aristotel ne-a spus că o cetate este o unitate de diverşi, iar Sf. Pavel că trupul e o unitate de mai multe mădulare. Paradisul e o cetate, şi un Trup, fiindcă preafericiţii rămân veşnic deosebiţi: o societate, fiindcă fiecare are ceva de spus tuturor celorlalţi – veşti proaspete, mereu proaspete despre „Dumnezeul Meu" pe care fiecare îl află în Acela pe care toţi îl slăvesc ca „Dumnezeu al Nostru". Căci, fără îndoială, încercarea mereu încununată de succes, deşi niciodată de un succes deplin, a fiecărui suflet de a-şi împărtăşi viziunea unică tuturor celorlalte suflete (cu mijloace faţă de care arta şi filosofia pământească sunt doar stângace imitaţii) face şi ea parte dintre ţelurile în vederea cărora a fost creată persoana.

Fiindcă unitatea nu poate exista decât între deosebiţi; şi, pesemne, din această perspectivă întrezărim ceva din înţelesul tuturor lucrurilor. Panteismul este un crez nu atât fals, cât iremediabil depăşit. Cândva, înaintea creaţiunii, ar fi fost adevăr în spusa că totul este Dumnezeu. Dumnezeu însă a creat: El a făcut ca lucrurile să fie diferite de El pentru ca, diferite fiind, să poată să înveţe a-L iubi şi să realizeze unitatea în loc de simpla uniformitate. De aceea S-a şi pus în joc fără gândul răsplăţii. Chiar în cadrul creaţiei putem spune că materia neînsufleţită, lipsită de voinţă, e una cu Dumnezeu într-un sens în care omul nu e. Nu este însă ţelul lui Dumnezeu ca noi să ne întoarcem la acea identitate veche (cum ar dori-o poate unii mistici păgâni), ci să înaintăm spre maxima diferenţiere ce-ar urma să ne reunească cu El într-un chip mai înalt. Chiar şi în sânul Celui Sfânt nu e de ajuns ca Logosul să fie Dumnezeu, el trebuie să fie cu Dumnezeu. Tatăl dă naştere în eternitate Fiului, iar Duhul Sfânt purcede de aici: dumnezeirea introduce distincţii în sine

însăşi, astfel încât unirea iubirilor reciproce să treacă dincolo de simpla unitate aritmetică sau de identitatea cu sine.

Caracterul veşnic distinct al fiecărui suflet – taina ce face din unirea fiecărui suflet cu Dumnezeu o specie în sine – nu va abroga însă niciodată legea ce interzice posesiunea în cer. Cât priveşte făpturile asemeni lui, credem că fiecare suflet va dărui de-a pururi tuturor celorlalte ceea ce primeşte. Iar despre Dumnezeu, trebuie să ne amintim că sufletul e doar un gol pe care Dumnezeu îl umple. Unirea sa cu Dumnezeu este, prin definiţie aproape, un abandon de sine fără de sfârşit – o deschidere, o dezvelire, o încredinţare a sinelui. Un spirit binecuvântat e un tipar din ce în ce mai primitor pentru metalul plin de strălucire ce se toarnă în el, un trup din ce în ce mai dezvelit sub vâlvătaia de amiază a unui soare spiritual. Nu trebuie să ne gândim că nevoia de ceva analog cuceririi de sine va lua sfârşit vreodată, sau că viaţa veşnică nu va fi totodată moarte veşnică, în acest sens, aşa cum pot exista plăceri în iad (ferească Dumnezeu de ele), poate exista şi ceva nu tocmai diferit de durere în cer (deie Dumnezeu s-avem curând parte de ea).

Fiindcă dacă atingem undeva un ritm nu doar al întregii creaţiuni, ci al întregii fiinţe, e în dăruirea de sine. Fiindcă Logosul veşnic se dăruieşte pe Sine în chip de sacrificiu; şi asta nu numai pe Golgota. Fiindcă atunci când a fost răstignit, El „a făcut în vremea aspră din teritoriile Sale îndepărtate aceea ce făcuse acasă în slavă şi cu bucurie”. De dinainte de întemeierea lumii, El încredinţează întru ascultare Dumnezeirea dăruită, Dumnezeirii care dăruieşte. Şi după cum Fiul preaslăveşte pe Tatăl, aşa şi la: tăl preaslăveşte pe Fiu. Şi, cu smerenie, cum se cuvine unui laic, eu cred că s-a spus cu adevăr că

„Dumnezeu nu. Se iubeşte ca Dumnezeu, ci ca Bunătate; iar dacă ar fi existat ceva mai bun ca Dumnezeu, El l-ar fi iubit pe acela, nu pe Sine”. De la cel dintâi până la cel de pe urmă, şinele există pentru a te desface de el, iar prin această desfacere el devine sine mai cu adevărat, de care te desfaci apoi mai mult, şi aşa de-a pururi. Aceasta nu e o lege a cerului de care putem scăpa rămânând legaţi de cele pământeşti, nicio lege pământească de care putem scăpa prin mântuire. Ceea ce e-n afara dăruirii de sine nu-i nici pământul, nici natura, nici „viaţa obişnuită”, e pur şi simplu iadul, şi numai el. Totuşi, până şi iadul îşi trage câtimea de realitate din această lege. Crâncena întemniţare în sine nu este însă decât contrariul dăruirii de sine, care-i realitatea absolută; forma negativă pe care bezna de afară o împrumută înconjurând şi definind forma realului, sau pe care realul o impune beznei întrucât are o formă şi o natură pozitivă proprii.

Aruncat în mijlocul zeilor falşi, mărul de aur al sinelui a devenit măr al discordiei, fiindcă ei s-au bătut pentru el. N-au cunoscut întâia regulă a jocului sfânt, anume că fiecare jucător trebuie cu orice preţ să atingă mingea şi s-o dea mai departe. A fi prins cu ea în mână e o greşeală: a te agăţa de ea înseamnă moarte. Însă atunci când zboară de la un jucător la altul prea iute ca privirea s-o poată urmări, atunci când marele maestru însuşi conduce jocul, dăruindu-se veşnic făpturilor Sale în actul creaţiei şi întorcându-Se la Sine în actul sacrificiului, cel al Logosului, atunci într-adevăr eternul dans „face să aţipească cerul cu armonia sa”. Toate durerile şi plăcerile pe care le-am cunoscut pe pământ sunt iniţieri de început în mişcările acestui dans: dar dansul însuşi e absolut incomparabil cu suferinţele timpului prezent. Cu cât ne apropiem de ritmu-i necreat, cu atât durerea şi plăcerea

scapă privirii noastre. Există bucurie în dans, dar el nu de dragul bucuriei există. El nu există nici de dragul binelui, sau al iubirii. Este Iubirea însăşi şi Binele însuşi, şi prin urmare este fericirea. Nu el există pentru noi, ci noi existăm pentru el. Dimensiunea şi vidul universului care ne înspăimântau la începutul acestei cărţi ar trebui să ne înfioare încă, fiindcă, deşi nu sunt pesemne decât un subprodus subiectiv al imaginaţiei noastre tridimensionale, simbolizează totuşi un mare adevăr. Aşa cum stă Pământul nostru în raport cu stelele, aşa stăm, fără îndoială, şi noi oamenii, cu preocupările noastre, în raport cu întreaga creaţiune; aşa cum stau stelele toate în raport cu spaţiul însuşi, aşa stau toate creaturile, toate tronurile şi puterile şi cei mai puternici dintre zeii cereşti în raport cu abisul Fiinţei care există în sine, care ne este Tată şi Mântuitor şi Ocrotitor al sufletului nostru, dar despre care nici omul, nici îngerul nu pot spune sau închipui ce este m şi pentru Sine, sau care e lucrarea pe care „a făcut-o de la început până la sfârşit”. Căci sunt cu toţii lucruri derivate şi fără de substanţă. Vederea îi părăseşte, iar ei îşi feresc ochii de lumina de neîndurat a realităţii ultime, care a fost şi este şi va fi, care n-ar fi putut nicicând să fie altfel, căreia nu e nimic să i se-mpotrivească.

Anexă

(Această notă privitoare la efectele observate ale durerii mi-a fost furnizată cu amabilitate de dr R. Havard, pe baza experienţei clinice.)

Durerea este un eveniment obişnuit şi precis ce poate fi lesne recunoscut: dar observarea caracterului sau comportamentului e mai puţin la îndemână, mai puţin completă şi mai puţin exactă, mai cu seamă în relaţia trecătoare, chiar dacă apropiată, dintre medic şi pacient. În ciuda acestei dificultăţi, anumite impresii prind treptat

contur în cursul practicii medicale, şi ele sunt confirmate pe măsura sporirii experienţei. Un scurt acces de durere fizică severă este copleşitor atâta vreme cât durează. Suferindul nu se plânge de obicei cu glas tare. Va implora să-i fie alinată durerea, dar nu-şi va risipi forţele pentru a-şi descrie în amănunt necazul. E un fapt neobişnuit să-şi piardă controlul şi să se dezlănţuie devenind iraţional. Rareori se întâmplă ca cele mai severe dureri fizice să devină de nesuportat în acest înţeles. O dată ce au trecut, durerile fizice severe dar scurte nu antrenează nicio alterare a comportamentului. Durerea de lungă durată are efecte mai marcate. Este adesea acceptată cu puţine sau chiar fără lamentări şi se dezvoltă o mare tărie de caracter şi o mare resemnare. Mândria se vede umilită, sau duce câteodată la hotărârea de a ascunde suferinţa. Femeile cu artrită reumatoidă dovedesc o voioşie atât de caracteristică încât poate fi comparată cu *spes phthisica* a tuberculoşilor: ea se datorează probabil mai mult uşoarei intoxicări a pacientului de pe urma infecţiei decât unei sporiri a tăriei de caracter. Unii dintre cei atinşi de o durere cronică se schimbă radical. Devin certăreţi şi-şi exploatează poziţia privilegiată de invalizi pentru a instaura tirania în casă. De mirare e însă că sunt atât de puţine căderi şi atât de mulţi eroi; există în durerea fizică o provocare pe care cei mai mulţi o pot identifica şi îi pot răspunde. Pe de altă parte, o boală îndelungată, chiar lipsită de durere, epuizează şi spiritul, şi trupul. Suferindul abandonează lupta şi cade, deznădăjduit şi plângăcios, într-o disperare autocompătimitoare. Chiar şi aşa, unii din cei aflaţi într-o stare fizică similară îşi vor păstra seninătatea şi stăpânirea de sine până la sfârşit. Spectacolul acesta este o experienţă rară, dar mişcătoare.

Durerea psihică e mai puţin dramatică decât cea

fizică, dar e mai răspândită şi mai greu de îndurat. Încercarea frecventă de a o ascunde face să crească povara; e mai uşor de spus „Mă doare un dinte” decât „Am sufletul zdrobit”. Dacă totuşi cauza e acceptată şi e privită în faţă, conflictul va purifica şi întări caracterul, şi în timp durerea trece de obicei. Cu toate acestea, uneori persistă cu efecte devastatoare; când cauza nu e privită în faţă şi nu e identificată, produce starea iremediabilă a neuroticului cronic. Unii însă, cu eroism, depăşesc chiar şi durerea psihică cronică. Produc adesea opere strălucite şi-şi întăresc şi ascut caracterul până devin ca oţelul călit.

În demenţa adevărată tabloul e mai sumbru. În întreg domeniul medicinei nimic nu este mai cumplit decât un om atins de melancolie cronică. Dar cei mai mulţi dintre nebuni nu sunt nefericiţi sau cu adevărat conştienţi de starea lor. În ambele cazuri, dacă se însănătoşesc, sunt surprinzător de puţin schimbaţi. Adesea nu-şi amintesc nimic din boala lor.

Durerea oferă un prilej de eroism; prilejul este folosit uimitor de des.

DESPRE MINUNI 7
I. Sfera cărţii de faţă 10
II. Naturalistul şi supranaturalistul 12
III. Dificultatea cardinală a naturalismului 17
IV. Natură şi Supranatură 26
V. Altă dificultate a naturalismului 32
VI. Răspunsuri la îndoieli 36
VII. Capitol despre diversiuni 40
VIII. Minunea şi legile Naturii 47
IX. Un capitol nu neapărat necesar 52
X. „Ceva roşu şi scârbos „55
XI. Creştinism şi religie 64
XII. Proprietatea minunilor 73

XIII. Despre probabilitate 76
XIV. Marea minune 82
XV. Minunile Vechii Creaţii 98
XVI. Minunile Noii Creaţii 105
XVII. Epilog 119
ANEXA A. Despre cuvintele „spirit” şi „spiritual” 122
ANEXA B. Despre „providenţele speciale” 125
CELE PATRU IUBIRI 131
I. Introducere 133
II. Predilecţii şi iubiri pentru subuman 138
III. Afecţiunea 149
IV. Prietenia 163
V. Erosul 181
VI. Mila 194
PROBLEMA DURERII 209
Prefaţă 212
I Capitol preliminar 213
II Atotputernicia Divină 220
III Bunătatea Divină 226
IV Ticăloşia omului 235
V Căderea omului 242
VI Durerea umană 252
VII Durerea umană (continuare) 262
VIII Infernul 266
IX Durerea animala 272
X Paradisul 280
Anexă 285
Redactor MONA ANTOHI
Apărut 1997
BUCUREŞTI – ROMÂNIA
Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial”.
Născut în Irlanda în 1898, C.S. LEWIS a studiat la

Malvern Collège timp de un an, după care şi-a continuat studiile în particular. A obţinut cu distincţie o triplă licenţă la Oxford şi a fost profesor la Magdalen Collège, precum şi unul dintre diriguitorii acestui colegiu între 1925 şi 1954. În 1954 a devenit profesor de literatură medievală şi renascentistă la Cambridge. A fost un excepţional şi îndrăgit conferenţiar şi a avut o influenţă profundă şi durabilă asupra elevilor săi. C.S. Lewis a fost mulţi ani ateu şi şi-a descris convertirea în *Surprinsed by Joy* (*Surprins de bucurie*) – „În ultimul trimestru din 1929 m-am dat bătut, am recunoscut că Dumnezeu este Dumnezeu... eram, pesemne, în seara aceea cel mai şovăielnic şi mai abătut convertit din toată Anglia”. Această experienţă a fost cea care l-a făcut să înţeleagă nu numai apatia, ci şi refuzul activ de a accepta religia, iar ca scriitor creştin, dăruit fiind cu o minte deosebit de strălucitoare şi de logică şi cu un stil limpede şi viu, a fost fără egal. *The Problem of Pain* (*Problema durerii*), *The Screwtape Letters* (*Scrisorile lui Sfredeliri* sau *Sfaturile unui diavol bătrân către unul mai tânăr*), *Mere*

Christianity (*Creştinism. Pur şi simplu*), *The Four Loves* (*Cele patru iubiri*), precum şi postuma *Prayer*: *Letters to Malcolm* (*Rugăciune*: *Scrisori către Malcolm*) sunt numai câteva dintre cele mai bine vândute opere ale sale. A scris şi cărţi pentru copii şi science-fiction, pe lângă multe lucrări de critică literară. Operele sale sunt cunoscute de milioane de oameni, pretutindeni în lume, prin traduceri. S-a stins din viaţă la 22 noiembrie 1963, în locuinţa sa din Oxford.

Despre minunipleaca de la ideea ca miracolul creştin fundamental este întruparea, toate celelalte pregătindu-l sau decurgând din el. Ca atare, creştinii ar trebui nu numai să accepte minunile, ci şi să le privească drept dovezi de implicare directa a Domnului în creaţia Sa.

Cele patru iubiripuse în evidenta de Lewis sunt Afecţiunea, Prietenia, Erosul şi Mila, fiecare cu trăsăturile

ei distincte, în ciuda zonelor de suprapunere. Autorul atrage atenţia asupra decepţiilor şi distorsiunilor proprii primelor trei iubiri, cele „naturale”, care rămân primejdioase atâta vreme cât cea de-a patra, iubirea „divina”, nu le înglobează.

Problema durerii îşi propune să dea o soluţie dilemei creştine: dacă Dumnezeu este bun şi atotputernic, cum de îngăduie ca făpturile pe care le-a creat să sufere durerea? Autorul atrage atenţia de la bun început ca nicio soluţie intelectuala a problemei durerii nu poate înlocui curajul, simpatia umană şi mai ales dragostea de Dumnezeu.